RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

C FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 586.437

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa
Periodica Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

luglio - settembre 1991 — anno XXVI — numero 3

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

IL FONDATORE

Anche qui precisiamo anzitutto il tema: parlare di Gesù Cristo Fondatore non significa parlare semplicemente della Chiesa Militante, di quella cioè del tempo. Il Fondatore non si esaurisce qui. Nemanco basta trattare degli elementi di Lui, viventi, rimasti nella Chiesa; è necessario arrivare al grande complesso in cui Egli l'ha collocata, cioè al Regnum Dei, alla Comunione dei Santi, al suo Corpo Mistico.

Solo in questo modo appariva la singolare figura di questo Fondatore, che non inizia soltanto, ma che accompagna la sua Chiesa ed in essa è realmente vivente e operante.

Costituzione e istituzione della Chiesa.

La costituzione o disegno della Chiesa, Cristo l'ha presentata anzitutto nelle parabole: i suoi mezzi, il suo sviluppo, le sue vicende, l'intima divina causa che la fermenta, la sua vita organizzata, la coesistenza in Essa di buoni e di cattivi, la sua sostituzione alla Sinagoga, il suo carattere di visibilità nel tempo vi sono nitidamente descritti.

Il disegno si completa col fatto stesso nella istituzione. La vocazione universale, la visione dell'unico ovile sotto un'unica direzione gerarchica, gli Apostoli, il Collegio costituito da essi in forma assolutamente definita, il conferimento del Primato a Pietro, il complesso dei poteri attribuiti a questi ed allo stesso collegio Apostolico, sono i punti attraverso i quali, nella narrazione Evangelica si attua per l'azione diretta del Cristo il disegno della Chiesa.

Il Fondatore vivente nella Chiesa.

A Pietro e agli Apostoli viene attribuito il potere di Magistero. I testi di Matteo 28 e Marco 16 bastano da soli, sebbene non lo siano, a stabilire il carattere infallibile di questo Magistero. Il discorso della Cena (Giovanni 14-17) fissa il fondamento di quella infallibi-

lità sull'assistenza perenne dello Spirito Santo, mandato da Cristo. Dal complesso dei testi quel Magistero risulta, quindi, non solo infallibile, ma vivo affidato all'azione viva di uomini, quindi esercitato attraverso l'uso della libertà (sarebbe stato indegno che per altra porta entrasse la verità) eppur garantito in permanenza da quell'influsso divino. Ci si sente il Cristo vivente! Appunto perché fondata sul Magistero, su un fatto, e non su labili punti di vista o ragionamenti, la fede e le sue verità, mai avrebbero oscillato come le ideologie umane. Ancora per questo il cristianesimo, pur avendo punti profondi di contatto con la filosofia del buon senso, e pur risolvendo in sovrana forma i problemi sui quali studia la ragione, non è mai stato una filosofia.

Un altro potere fu attribuito: quello di amministrare i Sacramenti. Essi dànno la Grazia, che è l'essenziale costitutivo della santità. Si tratta dunque di un potere santificante. Ma quella Grazia deriva dal merito di Cristo, il ministero con cui la si distribuisce è partecipazione al suo Sacerdozio: anche in questo singolare aspetto ci si incontra con una realtà vivente di Lui. Vi sono addirittura dei sublimi momenti in cui Cristo e il Sacerdote, giuridicamente in qualche modo sono una stessa persona.

Il potere di reggere, di giudicare e di punire completa la visione dei poteri attribuiti dalla Chiesa. In questa azione direzionale, non solo la connessione giuridica evidente, ma la continuità, il senso della storia che vi si rivela, le resistenze, le battute provvidenziali, manifestano ancora il Cristo vivente.

Il complesso sinteticamente venuto da una società così perfetta, è così ricco anche solo dal punto di vista giuridico da sorpassare in questo ogni istituzione umana.

Ancora: il complesso vivente nella Chiesa ha l'elemento umano e l'elemento divino, con questa straordinaria singolarità: che mai il primo deturpa il secondo, mai il secondo costringe o restringe la libertà del primo.

E non bisogna dimenticare come la Chiesa mostri il Cristo che tutto ha assunto quanto di onesto porta l'ordine umano, materia, ordine sociale, istituto sociale, diritto naturale, senza nulla ridurre, disprezzare, rigettare.

Egli è l'unico che abbia costruito sempre senza distruggere.

Il Corpo Mistico.

Gesù la Chiesa la vide e la volle parte di una realtà più grande: i confini posti dalle parabole e dal discorso dell'ultima Cena come sono più ampli: il suo ovile abbraccia i suoi fedeli oltre ogni barriera, quindi oltre i limiti della morte e forma una incomparabile unità, una immensa comunione. In questa unità egli è come la vite: gli altri, i tralci, ricevono la vita, la linfa, da Lui. La vita è la grazia. I suoi fedeli, quelli della terra, quelli dell'eternità, stretti così dalla partecipazione ad una stessa vita sono per questo legati nella libera loro volontà ad una carità sublime. La grande Famiglia della quale Egli è, per quanto s'è detto, il Capo, sorge dalla rigenerazione nell'acqua e nello Spirito Santo: lo sfondo e l'unione di tutti nella Casa del Padre.

Questa realtà è il Corpo Mistico di Cristo che ne è vitalmente il Capo.

È falso credere che una tale dottrina apparisca solo in S. Paolo. Quanto fu detto è ricavato dai Vangeli. Paolo, che l'intuì sulla via di Damasco, quando Cristo gli disse « perché mi *perseguiti? », mentre perseguitava la* sua *Chiesa, ne fece oggetto tra i più frequenti della sua predicazione, come si ricava dalle lettere ai Romani, ai Corinti, ai Filippesi ed ai Colossesi; vide nell'Eucaristia una ragione di questa unità (*1 Cor. *10), inculcò che tutti dovevano partecipare alla edificazione del Corpo (*Eph. *I), cantò la gloria del Capo (*Coloss. *I) e tante volte applicò il conseguente principio della riversibilità dei meriti.*

Evidentemente l'ultima realtà di questa Chiesa che comincia nel tempo, sfugge perché s'aderge, oltre i confini della vita, nella Eternità.

Solo così si può intendere qualcosa di quando includa il termine « Fondatore » attribuito a Nostro Signore Gesù Cristo.

GIUSEPPE SIRI
(1937)

IL PASTORE D'ANIME IN SAN GREGORIO DI NAZIANZO (parte quarta)

V. *Sublimità del sacerdozio e preparazione necessaria*

Ancora sotto la trepida inquietudine ed i soprassalti d'angoscia della consacrazione episcopale subìta, Gregorio confida: « Ho amato ed insieme ho temuto la Spirito » (*Or.* IX, 3 col. 821 C 10-11). Si riferisce alla vocazione come diretta chiamata di Dio: disponibilità piena ed amorosa per quanto concerne l'appello di Dio, paura apprensiva di fronte all'incertezza degli esiti a causa della propria fragilità. Il precedente di Saul, « che ricevette lo Spirito », ma « non gli si offerse completamente né si trasformò integralmente in un altro uomo », lasciando invece perdurare « qualche scintilla dell'antica malizia » e « la lotta dello spirito e della carne » (*ibidem* 2 col. 821 A 3 - B 1), gli suggerisce che non è meno valida scelta l'attenersi a quanto comporta la propria dignità ed il proprio equilibrio personale (189) che il dichiararsi disponibili fin dall'inizio considerandosi al livello dovuto, poiché va tenuta presente l'instabile mutabilità del comportamento e della natura umana (B 3-11). Infatti la grazia stessa, per nostra deplorevolissima sventura, ci può indurre in superbia e può così allontanare da Dio coloro che non vi si erano opportunamente accostati ed abbattere nell'atto stesso in cui si sale, intensificando enormemente il peccato e producendo la morte attraverso a ciò che è buono (B 11 - C 3). Gregorio non dubita affatto dello Spirito, ma dubita di sé; teme di non potersi vincolare con un impegno definitivo e totale. L'invito è tanto grandezza quanto pericolo e la marcia

(189) Naturalmente rimandando la risposta a quando si sia raggiunta una serena consapevolezza interiore. L'espressione è però fumosamente elusiva come nei non rari momenti nei quali il filtro retorico ha snaturato l'immediata naturalezza del pensiero.

all'unione con Dio può deviare nell'abisso. La vocazione non è garanzia; l'Assoluto ci lascia contingenti: non abbiamo certezza di risposta dinanzi a Dio, ma neppure di fronte a noi stessi. È un rapporto che raggiunge una drammatica intensità e profondità: l'accesso al ministero pastorale ha la forza tranquillizzante di ciò che è sollecitato direttamente da Dio, ma anche il massimo effetto inquietante di ciò che è scoperto alla nostra responsabilità. Il ministero, che per sua natura è finalizzato a sopprimere il peccato, può diventare sorgente di gravissimo peccato.

La possibilità di fallimento non è però evocata per scoraggiare; è fatta per ammonire. I rischi richiamano prudenza e coraggio; difatti Gregorio come vescovo si dona integralmente allo Spirito in tutta la sua condotta: « Sono lo strumento di Dio » (*Or* XII, 1 col. 844 A 8); è perfettamente disposto alla parola ed al silenzio secondo l'impulso dall'alto. La sua personalità — superata la paura — si realizza in un'ossequenza all'Infinito che non abbia traccia di resistenze: non si annulla, si unisce; acquista un'infallibilità che è il culmine della fecondità.

Per Gregorio il sacerdote è « colui che si avvicina al Dio che si avvicina » (*Or.* XLII, 26 col. 489 C 7-8) nella sua funzione liturgica. È una rappresentazione forte e densa che include responsabilità e grandezza: di qui l'esigenza di purificazione e, insieme, la fonte dell'autorità. Il concetto è calato nella realtà atraverso all'immaginazione; c'è reverenza, ma non brivido; sta al rito, ma ne rende anche l'anima. Non drammatizza, rivela. Rispetto a Dio resta una distanza, che è però anche una vicinanza: è a mezza via tra Dio ed i fedeli: non ancora a contatto con il primo, non più intruppato tra i secondi. « Avvicinarsi » è verbo dinamico; indica una progressività, che ha un senso, anche se è avviata su di una strada interminabile; la vicinanza rituale ne suggerisce una spirituale. Quel duplice cammino all'incontro (190) è avvolto da un'aura di mistero: c'è ancora la

---

(190) E' quello stesso che analizzò il Crisostomo, PG LX, 474: « Né la liberazione dall'inferno né il godimento del Regno sono grandi cose rispetto a ciò che stiamo per dire: più grande di tutto questo è l'avere Cristo insieme amato ed amante. Se infatti tra gli uomini quando ciò accade risulta superiore a qualsiasi gioia, quando entrambi questi affetti si producono in Dio, quale parola, quale mente potrà esprimere la beatitudine di quest'anima? Nessun'altra, all'infuori della sola esperienza ». Ricorda anche Ps. Macario-Simeone, *Serm.* XI, 5, 1 in *Sermones LXIV*, Typus I = Collectio B, ed. H. Berthold, I. Teil GCS 1973, p. 149, 26-28: « Dio non ha amato nessuna delle sue opere quanto l'uomo e nessuna delle creature ha amato Dio quanto l'uomo » e *Serm.* LXIII, 4, 1, II. Teil, p. 213, 23-24: « Beati quelli che sono amati da Cristo, o meglio, beati quelli che lo amano ».

umanità, ma si sta permeando di una soprannaturalità che la sublima.

Il vescovo santo è colui che, con tremante consapevolezza, offre il sacrificio eucaristico, attingendo il riscatto dalla Passione di Cristo, per il quale solo vive e per amore del quale si eleva al disopra delle cose terrestri, alle quali non attacca il cuore; come un diamante resta inflessibile ai mali e trascura ricchezze e gloria; non nasconde i vizi all'interno della persona, intensificando invece sempre nella mente i puri pensieri; si imprime nell'anima la Trinità e con immacolati sacrifici forma il suo popolo a somiglianza di Dio (*Carm.* II, 1, 17, 21-40 coll. 1263-64): la figura sembra avvolta in una pensosa spiritualità; non manca qualche immagine che potrebbe emergere in rilievo né qualche parola dal suono più teso, ma non rompono l'atmosfera di meditativa concentrazione: controlla una consegna. Elemento fondamentale del suo episcopato sente la sua attività di consacratore dell'Eucaristia, per la quale teme che la fragilità della carne possa apportare qualche contaminazione (*Carm.* II, 1, 28, 9-10 col. 1288; cfr. II, 1, 83, 32 col. 1430).

Sul piano dell'azione Gregorio (191) dichiara che un'alta coscienza deve scegliere, tra le molte vie, quella che riunisce la maggiore utilità per sé e per gli altri. « L'anima più perfetta e più nobilmente illuminata compone sempre il bene comune con quello personale » (192): avendo la medesima natura, origine e meta non siamo stati creati solo per noi, ma anche per gli altri (193). Formalmente appaiono rilievi, ma in realtà sono

(191) Ufficialmente celebra Erone, ma in realtà guarda più in su: disegna la fisionomia ideale del pastore d'anime.

(192) Cfr. Giovanni Crisostomo, PG LVIII, 709: « Ci siano due vie per una vita ottima: una di esse renda buono personalmente chi la percorre, l'altra anche il prossimo. Vediamo quale risulti più apprezzabile e ci conduca alla vetta della virtù. Colui che bada solo ai propri interessi viene incolpato innumerevoli volte anche da S. Paolo e quando dico da S. Paolo intendo asserire da Cristo; l'altro invece riceve lodi e corone » e LIX, 292: « Che cos'è la luce? E' una vita che risplende e non ha nulla di ottenebrato. La luce non è utile a sé, come neppure il sale, come neppure il lievito: mostra la propria utilità verso gli altri. Così a noi non si richiede solo l'utilità personale, ma anche quella degli altri. Infatti il sale, se non sala, non è sale ».

(193) *Or.* XXV, 4 p. 164, 25-32. Cfr. Giovanni Crisostomo, PG LIX, 101: « Anche se non ti è parente e non ti è nemmeno amico, però è uomo, partecipa alla tua stessa natura, ha lo stesso Signore, condivide la tua condizione di servo come condivide quella di compagno di tenda: si trova infatti nello stesso mondo. Se poi partecipa anche alla medesima fede, ecco è diventato tuo membro. Quale amicizia potrebbe produrre un'unione così stretta qual è quella che genera la comunanza di fede? Non bisogna infatti che noi abbiamo un'intimità vicendevole della medesima grandezza qual è la vicinanza

proclami; non prospetta tanto una realtà attuata quanto da attuare.

Poco oltre, ancora sotto la copertura delle lodi ad Erone, delinea il prototipo della personalità cristiana dominatrice: attitudine ad osservare le cose in grande, fermezza d'animo, purezza di pensiero, genuina propensione al bene in ogni ambiente sociale, senza lasciarsi condizionare dalla massa (6 p. 168, 10 - 170, 21). Erone gli appare come la guida irreprensibile delle anime: franchezza davanti ad autorità ed a re, vigoria per imbrigliare gl'impeti passionali dei più diversi ceti ed età, facendo assegnamento su di una luminosa sicurezza intellettuale ed una gagliarda energia morale (7 p. 170, 1-11): è moderatore di tutte le intemperanze e maestro di tutte le categorie, come di tutti è disponibile ad essere appoggio (194).

Al momento della sua abdicazione da patriarca dà la definizione del vescovo che egli richiede: lo vuole « che susciti la emulazione per le sue doti, non la commiserazione per la sua inadeguatezza, che non dica sempre di sì a tutti ed in tutto, ma sappia anche venire in urto, in determinati casi, per sostenere una scelta migliore » (*Or.* XLII, 25 col. 489 A 3-6). In una equilibrata sintesi di qualità naturali e soprannaturali il vescovo deve avere del capo le virtù che ne facciano un modello, a cominciare dalla forza d'animo, e poi accessibilità al popolo a cui è maestro e noncuranza della popolarità che lo abbasserebbe a servo. Non è sfida né altezzoso disdegno, ma responsabilità. Data l'indiscussa preminenza della salvezza, alla quale il vescovo deve condurre, non esistono motivi o valori dinanzi ai

---

che debbono dimostrare gli amici verso gli amici, ma che l'abbiamo qual è quella che intercorre tra un membro e l'altro ». In PG XLIX, 33 aveva sintetizzato: « Non diciamo di non aver nulla in comune con gli altri: è una frase satanica, una disumanità diabolica ».

(194) Cfr. anche 13 p. 188, 12-23, dove il medesimo personaggio viene immaginato guerreggiare in favore del Verbo, essere combattuto dagli empi, istruire, ammonire, incoraggiare, confutare, smentire privati ed autorità, subire impavidamente percosse, mostrare un eloquente coraggio anche tacendo. L'esemplare proposto è robusto e nobile, anche se il tono pare più risonare che evocare; costruisce un campione più che vederlo, colpa, senza dubbio, del carattere falso di quell'Erone-Massimo che riuscì ad ingannare Gregorio nel giudizio, ma non a sfuggirgli completamente nell'intuizione: la sua miseria di filibustiere accecò il Nazianzeno, non valse ad ispirarlo. Però la volonterosità del ritratto, se artisticamente lo lascia atono, programmaticamente lo evidenzia. Lo vuole così, anche se nella fattispecie non arriva a sentirlo. Più intima e vissuta, anche se, in conformità con il tessuto dell'orazione, non priva di qualche turgore e di qualche sentore di generico, è la celebrazione di Atanasio: 11 p. 180, 5-15.

quali essa possa venire posposta. La figura che Gregorio presenta si erge in una magnanimità che spira una forza sana e nobile: è capo per pregi prima che per ufficio; non riveste solo, impersona una dignità. Il suo scopo non è il consenso, è il meglio, il consenso lo cerca solo attraverso al meglio. Deve farsi imitare, anche se urta: la sua dev'essere la vigoria che conquista, non la durezza che respinge: dai suoi rifiuti deve trasparire un invito, essi devono contenere una giustificazione che, in fondo, persuada; il suo dare torto deve possedere una dirittura che induca chi lo subisce a darsi torto. Il suo non è un no alle persone per la sua persona, è la spinta a chiedergli qualcosa di più valido. L'autorità la emana, assai più di quanto la imponga.

Gregorio ha una viva percezione del decoro ecclesiastico: quando nell'*Epist.* 9, 3-4 rivendica l'applicazione al diacono Eutalio delle esenzioni fiscali accordate dagl'imperatori al clero, nel misconoscimento di quel diritto vede « un atto di disprezzo ed un danno ». Forse emerge più il senso d'una dignità da tutelare che di una strettezza economica da sollevare: lo infastidisce che un ministro di Dio debba sottostare ad un sopruso da parte di un qualche settarietto locale. Dinanzi ad un lettore (195), il quale disegnava di abbandonare il servizio divino per la professione secolare di retore, mentre lo incita al ritorno, afferma: « Perdonami... se ardo nell'interesse tuo e di tutto l'ordine saderdotale » (*Epist.* 11, 11): la rinuncia sarebbe equivalsa ad una dichiarazione di disistima, oltre che ad una diminuzione di efficienza per la defezione di un aderente. Più alto si erge il vescovo: Gregorio infatti, sospinto da suggerimenti neotestamentari (cfr. *Gal.* 2, 9; *I Tim.* 3, 15; *Apoc.* 3, 12), definisce Atanasio « colonna della Chiesa » (*Or.* XXI, 26 p. 164, 1-2), utilizzando un'immagine potente nella sua concisione e nella sua quotidianità d'esperienza, e poi lo considera come una fortezza inespugnabile (p. 164, 3-5) conferendo all'idea di saldezza dimensioni grandiose: il vescovo è sostegno e punto di forza della sua Chiesa; il suo crollo comporta quello di tutta la comunità. Non sfugge però a Gregorio come alla sublimità della missione episcopale (196) soggiaccia anche la tentazione: si può infatti chiudere gli occhi al mandato per fissarli, abbacinati, sullo splendore esteriore, che ne è solo l'irraggiamento. Infatti in *Or.* XLII, 26 col. 489 C 4-5 rappresenta la cattedra episcopale come

(195) Che avrebbe anche potuto essere il futuro Nisseno.

(196) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LIX, 471: « E' grande la dignità dei sacerdoti ».

« un vertice invidiato e pericoloso »: il compito s'incarna nella storia e viene coinvolto nei suoi sentimenti; è l'ambiguità che è inerente alla Chiesa, perché è implicita nell'Incarnazione: il divino inserito nell'umano viene sottoposto a tutte le reazioni umane.

Il pericolo non comporta che le coscienze più fini se ne debbano sottrarre, perché il collegio episcopale risulterebbe appiattito al livello della grossolanità e dell'inettitudine, impone però preparazione in pieno accordo con la prudenza ed il buon senso. Racconta pertanto di Basilio che divenne sacerdote a Cesarea, ma che non salì all'improvviso a quella dignità; non si credette subito pieno di sapienza appena battezzato, « come fanno la maggioranza di quelli che oggi bramano posti di preminenza » (197); invece ascese a quel grado « seguendo l'ordine e la legge dell'elevazione spirituale » (*Or.* XLIII, 25 col. 532 A 14 - B 3). Si scorge benissimo che il fatto è stato afferrato con prontezza per la sua facilità a trapassare a norma, quale protezione da abusi così largamente denunciati dall'esperienza. La avidità e l'avventatezza erano pericoli di tradimento del ministero, ma prima ancora del decoro: immeritevoli come sacerdoti, erano spregevoli come uomini. Il dilagare dell'andazzo non gli vale affatto come attenuante, non gli detta giustificazioni di ordine sociologico. Gregorio ha una linea da cui non diverge: guarda solo ai valori ed alle conseguenze dei comportamenti. « Ordine e legge dell'elevazione spirituale » (198): sotto una parvenza giuridica c'è una forte compenetrazione di convenienza naturale e soprannaturale. Il fascino di Gregorio sta nell'aver fuso con l'alacrità che sorge verso ciò che risulta insieme inevitabile e splendido, la storia e l'escatologia: non si sono elise in lui, si sono autenticate e potenziate, in quanto confluenti verso una pienezza esaltante dell'essere. Della terrestrità sente angosciosamente il gravame ma non la rinnega, perché l'avverte anche chiamata ad una sublimazione nell'eterno. Il sacerdozio è guida che diffonde luce d'idee e forza innalzante di costumi, il tradirlo con un'incompetenza che lo svilisca e con

---

(197) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LXIV, 736 D 4-5: « Nulla è così adatto al comando come l'umiltà ».

(198) Nelle Costituzioni Apostoliche VIII, 31, 3 si afferma che « la Chiesa non è una scuola di confusione ma di buon ordine »; GREGORIO NAZIANZENO, *Epist.* 232, 2 asserì che « dove c'è Cristo c'è buon ordine »; DIDIMO, *Fragm. in Prov.* 6, 8 PG XXXIX, 1629 B 10-11 che « è una bella cosa l'ordine in tutta quanta la vita » ed il CRISOSTOMO, PG LXI, 318, che « nulla edifica come il buon ordine ».

un ottundimento morale che lo oscuri, è profanazione: perverte il progetto istitutivo divino.

E la trafila regolare Basilio la percorse anche per giungere all'episcopato: in *Or* XLIII, 27 col. 533 B-9 viene scandita con una precisione che è certo polemica. Denomina la regolarità in questo settore *kosmos*, che è buon ordine, convenienza, decenza, gravità, buon gusto, ornamento, decoro; dice che Basilio non « rubò la dignità episcopale », non la « rapì », non « perseguì l'onore, ma dall'onore fu perseguito »; « non ricevette un favore umano, ne ricevette uno divino da Dio ».

A rincalzare la palese convenienza di questo procedimento, Gregorio richiama la serie delle promozioni nella marina e nell'esercito, dove la carriera si compie a gradi successivi segnati da esperienze e competenze progressive (*Or.* XLIII, 26 col. 532 B 10 - C 3) ed esprime la nostalgica brama che ciò avvenga anche nella Chiesa. Par di riscontrare un tremito di umiliazione (C 3-5): quella saggezza pratica che le istituzioni umane attuavano con tanta indiscussa naturalezza e con tanta evidenza di frutti, la Chiesa, istituzione divina, non riusciva a praticarla. Erano gli assurdi che facevano scandalo, perché c'era un fondato rischio che lo schieramento di tutti il più sacro risultasse anche il più ridicolo tra quelli esistenti nella società. Ma era un'amarezza a lunghissimi sfondi: non era lo sfasciamento del suo partito, era la rovina delle anime: in palio c'è sempre la salvezza. « Tagma », lo schieramento (C 4), con quella sua coloritura militare richiama disciplina, rigore, austerità.

L'esigenza di un severo tirocinio di preparazione e di selezione è confermata dalle conseguenze della sua stessa mancanza, che Gregorio ritrae con una sdegnosa e tagliente evidenza satirica: « Nessuno è medico o pittore se non ha prima esaminato la natura delle malattie o mescolato molti colori e tracciato molte figure. Il presule invece lo si trova facilmente, senza che abbia fatto nessuna fatica, bell'e fresco per la sua dignità; nasce ed è subito adulto, come i giganti che le favole ci rappresentano. Nel giro d'un giorno li plasmiamo santi e comandiamo che siano sapienti coloro che non hanno acquistato nessuna sapienza né hanno portato in anticipo all'altare altro che il volerlo. Eppure si rassegna a stare in basso ed a tenere un comportamento negletto colui che meritava un posto in alto, che si era molto esercitato nelle parole di Dio ed aveva duramente disciplinato la carne, perché si sottomettesse allo spirito. Costui invece presiede con burbanza, guarda con un cipiglio altezzoso individui migliori di lui, non prova un tremito a stare sul suo trono, non è scosso da un brivido quando vede

una persona d'austera condotta che sta in basso. Invece, per il fatto stesso che ha il potere, crede di essere anche più sapiente degli altri, ma è uno stolto, poiché la potenza gli ha portato via la capacità di ragionare saggiamente» (*Or.* XLIII, 26 coll. 532 C 11 - 533 A 10). Le disposizioni dell'animo sono proiettate sulla fisionomia, per cui il sentimento si fa figura e la morale si raffina ad arte. C'è cupezza, ma non è fiacca recriminazione disarmata; l'amarezza è il tono d'una intraprendenza che scende in campo; l'evidenza rappresentativa si fa arma di battaglia. Gregorio, il dimissionario di Costantinopoli, va all'attacco; non appare però l'aderente ad una fazione, ma l'autonomo alfiere di una concezione: combatte contro l'illogicità, l'ingiustizia, l'ottusità spirituale. È in diretto contatto con i valori: ha davanti persone, ma assai più comportamenti. Le sue parole sono espressione di quell'ansia di elevazione che costituiva il sospiro della sua anima. Non pare neppure ragionare; sembra solo guardare e reagire. Parlano le cose: il suo pessimismo si depura in un realismo che tende fortemente alla redenzione. Questa denuncia, superata in uno slancio energico di riscatto, è frequentissima in Gregorio, il quale non esita a scoprire piaghe (199), pur con un controllato senso della misura che lo trattiene dalla declamazione.

---

(199) Il quarto secolo si situa ad uno dei crocevia più splendidi ma anche più tempestosi e convulsi nella storia della Chiesa. L'improvvisa sospensione della violenza persecutrice da parte dell'Impero, mentre aveva esaltato gli animi facendo balenare prospettive di rigogliose affermazioni del cristianesimo nel mondo, aveva anche lasciato ambiguità che inquinavano gli orizzonti con quegli interventi in materia di fede che avviavano lo stato sulla pericolosissima china di patrocinare specifiche correnti di fede assunte quali dottrine di corte. Si conferiva così una straordinaria intensificazione alla virulenza delle eresie trinitarie e cristologiche (specie arianesimo ed apollinarismo) che il rinnovato dinamismo teologico aveva inserite nella speculazione ecclesiale. Su questo scompiglio dottrinale e disciplinare veniva a confluire un abbassamento morale portato dall'afflusso di ampie masse pagane che il nuovo clima convogliava al cristianesimo, sospinte da una consapevolezza ancora assai superficiale, e, comunque, senza che ci fosse ancora stato il tempo di rinnovare nell'intimo antiche mentalità con una formazione sicura ed illuminata. E' facile comprendere come una tale convergenza di correnti impetuose dovesse esercitare spinte produttrici di scompigli in spiriti superficiali e passionali, i quali finivano per venirne travolti. I grandi Padri dell'epoca attaccarono guai e disordini per depurarli e disinfestarli: la veemenza della loro opposizione, mentre ci fa valutare la gravità del disordine, ci permette anche di rilevare l'eccezionale potenza ed eccellenza delle forze sane che la Chiesa generava nel suo seno ed immetteva nella società. L'errore, come sempre, si faceva piedestallo della verità, l'eresia faceva brillare l'ortodossia, la miseria umana poneva in evidenza delle virtù che erano tanto meravigliose da affascinare. Nulla di più corroborante di questa galleria d'indegnità che

L'impreparazione avventata fu una delle spine che più trafissero l'anima di Gregorio lungo tutta la sua vita. Fin dallo inizio (*Or.* II, 49 p. 154, 18-23) lo troviamo ironeggiare quegli ecclesiastici che subito, senza nessuno studio, si proclamavano sapienti e maestri e pretendevano alti elogi. Pur ammettendo che la purezza e l'altezza dell'ideale abbiano alquanto annerito la meschinità del reale e che l'eccellenza della vocazione abbia potuto deprimere chi la rivestiva, abbiamo troppe testimonianze convergenti per non accettare la storicità della denuncia. Anche in *Or.* XX, 1 p. 56, 1-3, in una viva e caustica presentazione di larghe aree contemporanee, l'autore deplora « la chiacchiera intemperante che ora dilaga (200), i sapienti che spuntano nell'ambito di un giorno, i teologi eletti per pubblico voto, ai quali basta il semplice volerlo per essere sapienti » (201): viene respinta la superficialità d'un messaggio che non arriva nel profondo, in quanto lanciato da banditori improvvisati sull'onda di un favore popolare incompetente nella sua emotività; siamo alla banalizzazione della verità ed alla sterilità intellettuale e morale (202). La posizione è netta: Gregorio non condivide nulla; si contrappone frontalmente: suo ideale è « la sapienza delle altezze supreme »: un'interiorità riflessiva che si sviluppa in un clima di tersa purezza spirituale, una vigoria

---

Gregorio (e con lui Basilio, il Nisseno, il Crisostomo) ci fa sfilare sotto gli occhi: in mezzo a tutte quelle meschinità spesso vituperevoli scorre un soffio d'aria salubre e vivificatrice. Vediamo che il male c'è ma che non vince: su di lui si stende un'atmosfera pura dalle dimensioni infinite. La forza sta dalla parte di Gregorio. La Chiesa non viene demolita dal male che alligna anche nel suo interno, perché per esorcizzare il male è appunto stata fondata: purificare è la sua missione, la sua giustificazione, la sua fatica, ma anche la sua vittoria.

(200) Su certi intellettuali boriosi e sottilizzanti CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* I, 3, 22, 5 GCS p. 15, 6-8 scoccò una frecciata tanto originale quanto felice nella sua visiva evidenza: « Un fiume di parole ed una goccia di pensiero. Proprio così, come le vecchie ciabatte: cedono da tutte le parti e lasciano passare l'acqua, resta in buono stato solo la lingua »; GREGORIO, a sua volta, in *Carm.* II, 1, 12, 736-37 coll. 1219-20 osservò che « l'eccesso (di scilinguagnolo) è ostico ai saggi, mentre la nobiltà (di parola) è persuasiva in sommo grado ».

(201) Il poliptoto di « sapienti » ha tutta l'aria di essere intenzionale.

(202) C'è la condanna concettuale ed il ritratto visivo: quel teologo che spunta e che tramonta col sole, che acquisisce la capacità grazie alle mani alzate della massa, gongolante per una perizia velleitaria, è un'analisi, un'argomentazione ed un rifiuto pieno di repulsione.

morale che travalica gli appetiti terreni per tendere ai valori assoluti, un'ampiezza di visione intellettuale che spazia al di-sopra delle foschie passionali. Di fronte alla verbosa e pretenziosa inconsistenza che poggiava sull'inanità di fanatismi popolari sprovvisti di ogni attitudine si colloca il rigore di chi trascende tutte queste gonfie e colorite futilità per attingere una severa sicurezza di visione, garantita dalla forza della virtù (203). Molti altri invece « non sono neppure tanto sapienti da conoscere la propria ignoranza » (204): Gregorio ne com-

---

(203) L'insistenza della condanna era certo motivata dalla frequenza e dalla sfacciataggine dell'abuso. In *Or.* II, 8 rampogna quanti, impreparati, con le mani sporche e l'anima sprovvista d'iniziazione, si accostavano alle cose sante e salivano sulla tribuna; vi vedevano solo un mezzo per guadagnarsi da vivere e per arrogarsi il ruolo di giudici, allo scopo di sottrarsi essi stessi ad un giudizio che li avrebbe censurati. « Col tempo non rimarrà loro più nessuno a cui comandare, dato che tutti insegnano invece di ricevere l'insegnamento di Dio » (p. 100, 13-15). Questi individui sozzi che « si schiacciano e si spintonano attorno alla sacra mensa » (p. 98, 7-8), mentre rievocano un branco di porci che si accalcano attorno al truogolo — come ha acutamente rilevato J. BERNARDI, *ad loc.* — testimoniano uno scadimento gravissimo nell'accessione agli ordini sacri dinanzi al quale Gregorio sembra arretrare impotente: non gli pare di essere in grado di frenare l'andazzo; l'unica significativa manifestazione di pietà che possa attuare gli risulta quella « di esecrare questa mania e di arrossirne » (p. 100, 17-22). La cruda esplicitazione dell'assurda incoerenza di queste posizioni riaffiora più minutamente incisiva in *Or.* XXI, 9, p. 126, 2-12, dove disdegna l'arrivismo ambizioso e l'arroganza, afferma che si comportano così coloro che sono « indegni della loro vocazione », rileva la mancanza di preparazione e di dedizione, osserva che debbono insegnare la pietà prima d'averla imparata e che purificano prima di essere purificati, che ieri erano sacrileghi ed oggi sono sacerdoti, che ieri erano esclusi dai santi riti ed oggi vi introducono gli altri, che sono vecchi nel vizio ed improvvisati nella pietà, che sono il prodotto del favore umano e non della grazia dello Spirito. Sono accenti che ritornano ripetuti: cfr. *Or.* XXXVI, 1 p. 240, 12-15 (Gregorio si riconosce assai lontano dalla prima e vera Sapienza, « cosa che i sapienti attuali sono ben lungi dal pensare di se stessi, poiché è facilissimo ingannare se stessi e credere di essere qualcosa mentre non si è nulla, gonfi di vanagloria »); XXXIX, 14 p. 180, 30-33; *Carm.* II, 1, 12, 399-431 coll. 1195-97 (ritorna sarcastica la sorpresa per la rapidità del cambiamento: ieri eri un guitto, ora sei spettacolo a tutti; ieri un tifoso di cavalli esaltato, ora sei raccolto in preghiera; ieri... ieri...); *ibidem* 543-675 coll. 1205-15 (denuncia la carenza di tutta una formazione precedente, come uno sportivo od un artista emersi di colpo; ritrae, restati in basso asceti penitenti e puri, eccellenti per spiritualità e carità, introdotti dallo Spirito Santo nei segreti della Scrittura, mentre il presule si orna di ricchezze e di sfarzo, si abbandona alle mollezze, diventa maestro di male, in quanto, difendendo i vizi altrui, riceve licenza per i propri. « I buoi sono migliori del bifolco ») (v. 574). Il potere corrompe; ma qui c'è di peggio, c'è chi è già corrotto prima del potere, nel quale alla corruzione cerca protezione ed alimento.

(204) *Or.* II, 50 p. 158, 21-22 e cfr. 25-27. Vedi *Carm.* II, 1, 12, 547 col. 1205: « La superbia non lascia imparare » ed EVAGRIO, *Sentent. spirit.* § 5 PG XL, 1268 C: « Sempre la boria impedisce la scienza ».

piange la miseria ancora superiore alla colpa, vedendo nella loro alterigia un'esistenza corrosa che si vanifica nell'illusione (205). Quando mormora: « Sono convinto che il giudizio che uno fa di se stesso gli toglie la massima parte della sua reale consistenza » (51 p. 158, 2-3), scolpisce l'efficacia falsificante dell'abbaglio. La virtù, prima ancora d'attendere il premio, si fa premio essa stessa, conferendo una genuina densità alla vita: il vizio mina la pienezza dell'essere. Gregorio, rievocando le persone alle quali la vanagloria (206) ha tolto la perspicuità dello sguardo, assume un atteggiamento in aperto antagonismo: « Per noi altri sarebbe già una grande cosa se ci lasciassimo pilotare e guidare da coloro che hanno ricevuto l'incarico di emendare e di correggere simili comportamenti » (207). Poco dopo riprende lo spunto rilevando l'assurdità « di ricevere il governo e la direzione delle anime senza avere neppure imparato a lasciarci condurre al pascolo per bene né esserci purificati nell'anima come è opportuno » (78 p. 192, 1-4): porta la sua considerazione su di un piano logico; è il buon senso intuitivo che parla, dando voce alle cose.

Una tale insufficienza di fondamento spirituale e morale doveva necessariamente indurre molti vescovi a lasciarsi trascinare, per incoscienza e superficialità, nell'eresia o almeno a certe connivenze con essa. Contro di loro Gregorio sfoga un'amara deplorazione per la stoltezza con cui rovinarono la Chiesa, per la quale molti soffersero e Cristo patì (*Or.* XXI, 24 p. 158, 1-6); rileva che furono pochi quelli che resistettero con forza d'animo (p. 158, 6-9), mentre gli altri divennero preda del momento, chi prima chi dopo, chi come protagonista e capo dell'empietà, chi schierandosi in seconda fila, abbattuti dalla

---

(205) Cfr. ATANASIO, *Historia arianorum ad monachos* 40 PG XXV, 740 D 1-2: « La malvagità è effettivamente cieca ».

(206) Sulla vanagloria ricorda EVAGRIO, *De octo spiritibus malitiae* 15 PG LXXIX, 1160 D 4-7: « L'edera s'intreccia intorno all'albero, e, quando è giunta alla cima, ne dissecca la radice; la vanagloria, a sua volta, cresce addosso alle virtù e non se ne distacca fino a quando ne abbia troncato via il vigore ». Il Crisostomo la menziona come la più tirannica delle passioni (PG LIX, 166 e cfr. XLVII, 400), la giudica la più amara delle schiavitù (LXI, 463), la madre dei mali (LIX, 170; LXIII, 192) e dell'inferno (LX, 568), la corruttrice d'infiniti beni (LIX, 197), una spina difficile da svellere ed una belva che non si lascia addomesticare (LIX, 171) e pensa che « nessuno ne sia per natura esente » (LXII, 210).

(207) *Or.* II, 51 p. 158, 8-10. Sulla necessità della direzione spirituale vedi GREGORIO, *Carm.* I, 2, 33, 181-84 col. 941: « L'occhio mentre vede il resto, non vede se stesso: ma neppure il resto se è molto cisposo; perciò abbi in ogni cosa un consigliere; la mano ha bisogno della mano ed il piede del piede ».

paura, sospinti dal bisogno, adescati dalle adulazioni o ingannati dall'ignoranza (208). Sull'ignoranza si sofferma (24 p. 160, 15-31) notandone l'incongruenza in coloro che posavano a maestri (209) e l'illogicità che, mentre non era ammessa in nessuno per quanto concerneva le leggi dello stato, venisse compatita in coloro che erano gli educatori alla salvezza; la scusa che si poteva concedere ad un popolano non era pensabile per un vescovo: « È diversa la vigoria di marcia di chi comanda e di chi è soggetto ai comandi ».

Era un mondo fatiscente nel quale la miseria, nelle sue multiformi parvenze, finiva nell'uniformità di un inevitabile crollo. Gregorio infatti si chiede: che cosa dire poi di quanti si arrogavano cultura e che si lasciarono sconfiggere dai potenti non appena arrivò la prova? (p. 160, 32-35). L'ironia sembra spegnersi nello sconforto; qui Gregorio non si arresta a giudicare persone, constata il pervertimento di ciò che era stato istituito come strumento di salvezza. In *Carm.* II, 1, 12, 349-50 col. 1191 lancia uno strale sarcastico contro la genialità di quei presuli che, nella loro incapacità di parlare, legavano la lingua di coloro che, nel campo culturale, erano più disinvolti. A breve distanza il tono si fa più scorato: eleggiamo capi del popolo corrivamente tutti quelli che lo vogliono senza esaminare né presente né passato, né azione né parola né comportamento; non ci mettiamo neppure il tempo che s'impiega a riconoscere una moneta dal suono; senza nessun collaudo del tempo (210) o delle difficoltà li insediamo immediatamente sui

---

(208) P. 158, 10-15. Il quadro è fosco ed il giudizio, nella sua asciutta calma, è tagliente. L'analisi procede scandita in quattro commi rimati: sono le radici del tradimento e si schierano in fila, l'una accanto all'altra, illuminandosi a vicenda. Gregorio non vela le piaghe della Chiesa, poiché considera la rettitudine della denuncia già un inizio di disinfezione.

(209) CLEMENTE ALESSANDRINO, *Eclogae propheticae* 35, 3 GCS p. 147, 26 dichiarò: « Quelli che sono al culmine dell'ignoranza si credono al culmine della scienza » e GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LXII, 591: « E' possibile che uno il quale sappia qualcosa, non sappia nulla: chi infatti non sa ciò che bisogna sapere, non sa nulla ».

(210) Avendo criticato la sicumera di certi giovanotti che s'impancavano subito a maestri, raccoglie le obiezioni dialettiche di quanti lo contestavano opponendogli la giovinezza di Daniele quando esplicò il suo magistero profetico. Gregorio replica sottolineando l'eccezionalità del fatto, che non poteva diventare legge, e ribatte con una confutazione insieme precisa ed ampia: centra il caso e gli avvolge attorno un panorama larghissimo (*Or.* XXXIX, 14 p. 180, 33-37). « Qualsiasi malvivente è pronto a scusarsi » (lin. 34-35): è un'osservazione che sembra attinta mentre cammina, ma emana una commiserazione sprezzante; l'universalità della sentenza rende superata la pretesa immergendola in una generalità d'esperienza: non è più lui a dire no, è l'uma-

troni; è già una grande impresa pilotare la propria anima nei marosi della vita, e si affida ad uno qualunque il timore di tanta gente, a meno che si voglia proprio far affondare la nave! Gemme ed aromi non si trovano dovunque; di cavalli pessimi c'è larga abbondanza, mentre i purosangue sono allevati solo nelle scuderie dei ricchi, ed i vescovi si troverebbero subito, senza fatica di preparazione? Siamo al gioco dei dadi; questo esemplare di pietà fresco fresco ci appare come se si imponesse una maschera comica sulla faccia d'un povero diavolo (vv. 375-98 coll. 1193-95). In *Carm.* II, 1, 11, 20-39 coll. 1031-32 Jungck pp. 54-56 vede nei vescovi uno sfasciamento generale; « non ci rimane quasi più nulla », « non c'è più nulla di grande » in gente che già prima non poteva venire considerata nella schiera dei buoni; maestri di virtù, che dovevano nutrire i fedeli, erano essi stessi affamati, medici che erano dei cadaveri pullulanti di malattie (211).

Deplora che, al suo tempo «"sacerdote" fosse ridotto a nome vuoto » (212), che vescovi mondani gareggiassero nel fasto con i più sfarzosi dignitari dell'impero (213), che disordini e o-

---

nità lungo la storia. L'episodio è eclissato da una legge, il presente da un passato che sarà anche un futuro. L'aforisma suona categorico; non sembra neppure più tanto polemica diretta quanto contemplazione elevata al disopra delle contingenze; è una voce impersonale, di quelle alle quali non si può eccepire. Segue subito un altro assioma: « Ma ciò che è raro non diventa legge della Chiesa » (lin. 35-36): sono sintesi di lunghi esami; la formulazione dimessa lascia trasparire ancor più immediata la densità interna: è un pensiero pervaso di dignità. E rincalza con proverbi (lin. 36-37): hanno un'evidenza colorita, che ne rende la tesi tanto intuitiva da risultare inoppugnabile.

(211) Cfr., sul medesimo tono, anche *Carm.* II, 1, 12, 355-70 coll. 1192-93 (« Quanto sono indegni i presuli che abbiamo! »; « Ho vergogna di dire come stanno le cose »; « Siamo il laboratorio di tutti i mali »; « Legge è diventato il nostro modo di agire »); II, 1, 13, 8-17 col. 1228 (nella loro vacuità sono al livello dei comuni borghesi ed intanto disprezzano ed attaccano Gregorio con dardi palesi ed occulti); II, 1, 17, 13-20 col. 1263.

(212) *Or.* II, 78 p. 192, 10. Era lo scadimento a cui poteva precipitare l'ideale presentato in 73 p. 186, 10-18. La storia si apriva sui risultati più contrastanti: altezza e miseria, attuazione e frustrazione del piano divino.

(213) Cfr. *Or.* XLII, 24 col. 488 A - 14. Il tono è fortemente satirico e non disdegna un verismo che si fa sarcastico nella beffarda evidenza con cui rievoca i tratti della figura. Gregorio respinge quel tipo dipingendolo, le parole si fondono nella visione; i lineamenti sono calcati, ma non caricaturali. Quell'apparato d'autorità che, entro limiti rigorosamente ristretti, poteva avere una qualche giustificazione, aveva preso il sopravvento, soffocando la missione autentica; da coefficiente marginale il decoro esteriore era diventato valore assoluto: si mondanizzava chi doveva distaccare dalle ingannevoli attrattive del mondo. Era lo svuotamento di un compito. Gregorio è sarcastico, ma la perversione gli parve completa. La pompa secolaresca con la annessa mollezza

di vicendevoli nel popolo fossero condivisi da sacerdoti, i quali non erano affatto migliori della gente comune (*Or.* II, 82), che la Chiesa di Nazianzo, abbandonata, fosse rimasta a lungo inselvatichita ed incolta per la mancanza d'un'efficace cura episcopale (*Or.* XVIII, 16 col. 1004 C-7), che si prendessero i pagani come arbitri sugli argomenti cristiani più riservati (*Or.* XXII, 6 p. 232, 20-21) e si fornissero stoltamente, con le accuse vicendevoli, armi agli avversari che le usavano contro la fede (p. 232, 23-29), che la gente non cercasse sacerdoti, ma bei parlatori, non direttori spirituali ma guardiani dei soldi, non puri sacrificatori ma forti difensori (214), che certi vescovi con la raffinatezza preziosa del linguaggio si attirassero le simpatie a forza di adulazioni e, trascurando le incombenze episcopali, trasformassero il tempio in teatro (*Or.* XXXVI, 2 p. 244, 6-16). Nell'amaro addio a Costantinopoli incita ironicamente i vescovi a sostituirgliene uno « che piaccia alla folla » (*Or.* XLII, 24 col. 488 B-1): è colui che si lascia condurre invece di condurre, che blandisce invece di correggere, che si abbassa alla turba invece di innalzarla al livello al quale egli dovrebbe trovarsi (215).

---

sensuale nel tenore di vita non gli giungevano come marginalità in qualche modo componibili con un magistero propugnatore della virtù e della conoscenza di Dio. La sontuosità frivola, per lui, non si esauriva nel comportamento, penetrava nell'anima e la risucchiava; da stile si faceva mentalità, da accessorio fine. L'espressione è sorvegliatissima, il lessico è distinto ed il ritmo è contenuto con un'avvedutissima solerzia, che dispone frasi brevi in una paratassi largamente predominante: le proposizioni cadono così fortemente individuate; ognuna evidenzia un particolare che si presenta, in quel momento, solo e quindi in tutto il suo significato. L'andatura è lenta; ogni rilievo si ferma un istante dinanzi allo sguardo, esprime il suo messaggio senza venire sopraffatto dal rapido sopravvenire di un altro che lo copra. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paed.* II, 1, 7, 3 ammonì: « Il tenore di vita che straripa oltre la misura del sufficiente danneggia l'uomo, intorpidisce l'anima e rende il corpo esposto a scivolare nella malattia » ed ASTERIO D'AMASEA, *Hom.* XIV, 3, 3 ed. C. Datema p. 207, 20-21: « Nessuno dedito alle mollezze del lusso è mai risultato alacre e valente ».

(214) *Or.* XLII, 24 col. 488 B 12 - C 1. Accanto alla corruzione dei presuli quella della folla: è tutto un tessuto sociale corroso e scadente che interagisce. E' una cristianità, interamente tuffata nel terrestre, che ha lasciato svaporare fede e soprannaturalità. In *Carm.* II, 1, 30, 97-100 col. 1294 dichiara: « Non rivolgerò rimproveri alla gente; cosa c'è da meravigliarsi che si comporti così male, quando ha dei capi di questo genere? ».

(215) Sarebbe errato interpretare questi giudizi stroncatori come un vezzo pessimistico o una cupezza stizzosa o un'opportunità retorica: coscienza di asceta e gusto di umanista lo trattenevano da atteggiamenti pacchiani. Condannò duramente perché vide che si stendevano aree spaziose che meritavano, obiettivamente, una dura condanna. Ma non gli costò fatica trattenersi dalle

C'era poi un'istituzione ecclesiastica che gli provocava una irresistibile repulsione, ed era il concilio. L'andamento con cui si svolse quello di Costantinopoli del 381, di cui fu anche presidente, ed il clima che vi regnò lo dovettero traumatizzare. Nell'estate dell'anno seguente Procopio, alto magistrato, lo invitò, a nome dell'imperatore, a partecipare al nuovo concilio che si stava radunando, ma Gregorio reagì con inquieta insofferenza: « Non ho mai visto nessun concilio avere un esito che servisse a qualcosa, né portare un termine ai mali piuttosto che aumentarli. Sempre conflitti e brame di potere (se scrivo così non considerarmi come un individuo incivile!) e vanno al di là di quanto si possa dire » (216). La risposta più opportuna gli apparve quella di ammainare le proprie vele raccogliendosi in se stesso (217), nella convinzione che l'unica sicurezza per la sua anima consistesse nel ritirarsi, tranquillo, lontano dai pubblici impegni (§ 3). È evidente quanto poco tranquilla fosse quella tranquillità così programmaticamente inalberata (cfr. *Epist.* 135, 1); Gregorio non ammainò infatti le vele, le sentì staffilate dalle raffiche della tempesta ed intervenne perciò affannosamente, anche se evitò di sedere in assemblea (218). Mi-

---

indebite generalizzazioni. Osservando la stordita incoscienza con cui « la maggioranza » dava la scalata alle cariche ecclesiastiche, precisa tuttavia che quel « disordine che era bruttezza » avveniva « talora ed in alcuni » e soggiunge: « Non sospingerò il mio ardire fino a condannare tutti; non sarebbe giusto » (*Or.* XLIII, 26 col. 532 B 7-10). Denuncia il male, ma non vi si accanisce; lo considera come indecenza in sé e rovina delle anime, non un dispetto personale. Non ci tiene ad essere unico; non dimentica che è male anche la falsa testimonianza e fugge dalla disumanità (cfr. *Or.* XXXIX, 19 p. 194, 13). Così, quando nota che Eusebio, vescovo di Cesarea, pur con eccellenti qualità di spirito, provava moti d'invidia nei riguardi di Basilio, dimostra equilibrio di presentazione ed obiettività critica; non si stupisce delle meschinità umane; vede e ritrae. Conosce gli uomini: distingue indegnità da debolezza; apprezza un'ispirazione generosa, sebbene arrivi agevolmente ad individuarne le incrinature che la indeboliscono. Eusebio sapeva combattere con forte coraggio contro le opposizioni esterne, ma era assai meno saldo dinanzi agli attacchi interni: Gregorio testimonia, imparzialmente, i due aspetti.

(216) *Epist.* 130, 1-2. P GALLAY, *ad loc.*, osserva opportunamente che Gregorio si riferiva solo ai concili del suo tempo e che invece parlò in termini ammirativi di quello di Nicea.

(217) Per l'immagine e l'atteggiamento cfr. *Epist.* 96, 2.

(218) Già quasi un ventennio prima, agli esordi della sua scelta ascetica, aveva contrapposto alla dignità del sacerdote l'austero raccoglimento del monaco. racchiuso nella sua modestia ed umiltà, dichiarando però che, se lo Spirito lo chiamava al sacerdozio ed al suo impegno pastorale, egli era disposto ad accettare: *Epist.* 8, 2-3.

se in allerta tutte le autorità alle quali poté giungere (219), perché intervenissero a sedare le rivalità episcopali ed a riportare la pace nella Chiesa. Il tono tradisce l'affanno dell'urgenza: non si trattava di difendere un principio, ma di impedire una catastrofe reale: « Non riguardare come cosa di poco conto che tutto venga distrutto dall'incendio che ora avvolge la Chiesa, ma metti in opera tutti gli strumenti che puoi per spegnerlo e sospingi a farlo anche gli altri » (*Epist.* 133, 3-4). La minaccia era così grave che Gregorio non sembra aver fatto sottili calcoli di convenienza: si rivolse a tutti coloro che gli davano qualche affidamento di poter concorrere al salvataggio. E non fu una folata di panico occasionale; i suoi sentimenti si rinnovarono identici per il concilio del 383 (220), si rinfocolarono al ricordo del 381 (221) e quando ripensò genericamente ai sinodi della sua epoca (222). Lamentò il disonore che

---

(219) Cfr. *Epist.* 131, 1-2 (insiste sull'antinomia esacerbata scompiglio-tranquillità, mentre suona sinistro quel compiacimento della malattia quale giustificazione della sua assenza); 132, 2-4 (« Di nuovo un'accolta di vescovi e di nuovo la paura che non abbiamo anche adesso da coprirci di vergogna... ci siamo ritirati volentieri da una carica non proficua, come crede la massa, invece molto pericolosa: allontanandoci da una bufera terribilmente violenta siamo arrivati a quella che potremmo chiamare una darsena serena e sicura ». « Di nuovo... di nuovo »: freme un'angoscia crucciata che quella « darsena serena », così irreale, così evanescente nel sogno, non fa che rendere più trepida. Il porticciolo serve solo a conferire più incombente risalto alla tempesta); 133, 3-4 (« Di nuovo un concilio, di nuovo una lotta e ciò in mezzo a nemici che tengono gli occhi ben aperti su tutto quanto capita da noi »); 135, 3 (Sofronio operi per « riunire i due tronconi del mondo malamente separati... e sono separati non in nome della dottrina della fede ma in nome di bassi personalismi individuali »); 136, 3-4 (il concilio è una guerra intestina; quel « radunarsi sovente senza trovare nessun termine ai mali, aggiungendo invece sempre scompiglio a scompiglio, non fa altro che accrescere la vergogna »).

(220) Cfr. *Epist.* 173, 6-7 dove invita il prefetto del pretorio a contribuire alla pacificazione delle Chiese anche mediante qualche robusto rabbuffo e rivendica il proprio diritto di inserirsi, pure dopo il suo ritiro dal patriarcato, nelle vicende ecclesiali: « Se ci siamo ritirati dai troni e dalla boria, non lo abbiamo fatto anche dalla cura dell'ortodossia... noi non curiamo un tornaconto personale ma l'utilità comune ». Gregorio non ha nessuna difficoltà a lasciare il governo d'una Chiesa, non lascerà però mai l'interesse per la Chiesa.

(221) *Carm.* II, 1, 11, 1546-65 coll. 1136-38 Jungck pp. 128-30: quegli scontri rabbiosi e quelle urla per brama di dominio sono rievocati in un quadro di mordace nettezza visiva: l'artista ha il gusto di ritrarre ed il vescovo ha lo sdegno di condannare. Gregorio combatte presentando: al centro dei due tratti estremi, che sono riflessivi, si muove una scena vivace, nella quale gli atteggiamenti acquistano un rilievo ed un'evidenza pieni di vita: quei vescovi non sono per nulla edificanti, ma non sono scialbi; la fantasia li ha colti e trasposti con felice trasparenza.

(222) Cfr. II, 1, 17, 91-99 coll. 1268-69. Al v. 101 chiama scimmie quanti bramavano il potere episcopale.

i vescovi venissero giudicati da tribunali secolari (*Epist.* 185, 4), le calunnie che correvano facilmente nella Chiesa provocando dissensi tra i presuli (*Epist.* 184), la corrività nel sacrificare l'ortodossia cedendo all'andazzo dei tempi e nell'intrigare per raggiungere sedi più prestigiose (*Carm.* II, 1, 2, 7-10 col. 1018), la faziosità delle consorterie nelle elezioni episcopali (223), il farisaico settarismo con cui i vescovi della Cappadocia avevano cercato di escludere Gregorio il Vecchio dalla nomina di Basilio a Cesarea attenendosi meccanicamente alla lettera dei canoni ma eludendone lo spirito (*Epist.* 43), i patti concordati tra camarille per intendersela contro la giustizia (224), le varie inimicizie dei vescovi (*Carm.* II, 1, 92, 9 col. 1447 e passim).

Si chiede come mai si verifichino certi straordinari arricchimenti improvvisi; sconfessa taluni atteggiamenti da tiranno in Chiesa; invita almeno a tardare nell'assumere l'ufficio episcopale per lasciare spazio ad una purificazione riparatrice del male passato, ammonendo che è difficile sradicare le cattive abitudini (225), che, sanate le ferite, restano le cicatrici (226), che è più agevole trasmettere il male che il bene, che il lavacro può cancellare i falli, ma che è arduo cambiare di colpo i costumi e sopire le critiche della gente (*Carm.* II, 1, 12, 432-542 coll. 1197-1205). In certi vescovi egli vede dei corruttori della Chiesa (227); nella maggior parte dei ministri del culto riscontra vizi (*Or.* II, 26 p. 124, 4-5; cfr. XLII, 19 col. 480 C 14) ed incoscienza delle motivazioni che sospingono ad agire e degli impulsi che, ignorati nella loro natura, diventano più travolgenti per mancanza di arginature (228); rileva che « la preminenza ecclesiale non la si raggiunge tanto con la virtù quanto con la malvagità e che le cattedre episcopali non appartengono

---

(223) *Epist.* 41, 10. In *Or.* XIII, 4 col. 856 A 13 affermò che era lo Spirito Santo ad affidare le diocesi ai vescovi.

(224) *Epist.* 43, 5. In *Carm.* II, 1, 11, 828 col. 1096 Jungck p. 94 invocò Cristo come « occhio infallibile della giustizia ».

(225) SEVERIANO, PG LIX, 670 osservò: « Chi si è lasciato prendere prima da una cattiva abitudine, neppure se lo vuole, si strappa facilmente dalla schiavitù. Infatti l'abitudine è una seconda natura ».

(226) ORIGENE, *Hom. in Levit.* VIII, 5 SC 287 p. 28, 50-51, rilevò: « E' ben difficile che uno guarisca al punto che non si veda più permanere nessuna traccia della ferita ricevuta ».

(227) Cfr. *Carm.* II, 1, 13, 27-115 coll. 1229-36, dove tuttavia non si cautela a sufficienza dalla forzatura declamatoria, come quando invita tutti i criminali a fare i vescovi e tutti i rozzi mestieranti a stringersi attorno all'altare, scacciandone i migliori.

(228) Cfr. *Or.* XLII, 22 col. 484 B 10-12: « Diventiamo cattivi arbitri delle nostre ambizioni e giudici stolti delle cose ».

ai più degni ma ai più potenti » (229); rivolge una sprezzante sfida ai vescovi ambiziosi: si tenessero pure troni e tirannidi, fossero pure sfrontati e si tirassero a sorte i patriarcati, abbattessero ed esaltassero le persone a loro piacimento (*Carm.* II, 1, 12, 797-803 col. 1224); dichiara che terra e mare erano pieni di vescovi maledici (230); riporta le cupe rievocazioni dei pastori d'anime indegni censurati da Isaia (*Or.* II, 56 p. 166, 9-20) ed i biasimi dei profeti (II, 57-68), di Paolo e di Gesù (II, 69-70).

La condanna più volte è collegata ad un'ostilità che alcuni vescovi manifestarono personalmente contro Basilio (231) o più sovente contro Gregorio stesso (232). Sono denunce franche,

---

(229) *Or.* XLIII, 26 col. 532 C 5-7. La durissima valutazione è espressa in stile epigrafico: solo sostantivi che si seguono e si urtano, nessuna mediazione di verbi né allentamento di aggettivi. Si ergono le cose in una luce cruda; vibra una passione che cozza contro la degradazione per provocare una reazione: dalla presa di coscienza potrebbe iniziare la risalita. Gli antecedenti biblici (C 8-11) che mostrano persone distinte e figure indegne intrecciate non effondono scusa, sanno piuttosto di aggravamento di condanna.

(230) *Carm.* II, 1, 34, 181-86 col. 1320. Nel commentare i pretesti apostolici e spirituali con i quali Antimo di Tiana cercava di coprire i suoi interessi di dominio, Gregorio ricorda che incriminò Basilio di eresia e chiosa: « Già, chiunque dà noia è eretico » (*Or.* XLIII, 58 col. 572 B 11 - C 1). L'aggressione verbale era un'arma davvero sotto mano. Sulla maldicenza Gregorio, *Carm.* II, 1, 34, 39-42 col. 1310 tracciò un abbozzo di tagliente evidenza: « Si fa presto ad impugnare l'arco: sull'arco sta l'amara saetta; la corda tirando ha disegnato un cerchio; il dito è sulla cocca; la mente ha scagliato il dardo, che ha preso il volo e tutto colpisce, gli abitanti del cielo e della terra, quelli che vivono e quelli che verranno », ribadendo subito dopo (v. 45): « Non c'è nulla che la saetta della lingua non possa colpire ». Il CRISOSTOMO, PG LXIII, 18, chiosò: « Il maldicente comincia con il coprire di vergogna se stesso e, solo dopo, colui di cui dice male ».

(231) *Or.* XLIII, 58 col. 569 C 9-13: la guerra condotta contro di lui fu vergognosa in sé e rovinosa per i fedeli, che, da tali capi, non potevano certo essere indotti al senso della misura. Miserande e grette le cause di quell'ostilità: 569 C 13 - 572 A.

(232) Cfr. *Epist.* 87, 3 (« Sono ormai stanco di lottare contro l'invidia e contro i reverendissimi vescovi, che dissolvono la concordia nella comunità e considerano la questione della fede come elemento secondario rispetto alle loro rivalità personali »); 95 (denuncia con asprezza la miseria morale di taluni vescovi: e cfr. *Epist.* 89; sulla loro invidia verso di lui cfr. *Epist.* 96, 2; 97; 132, 4; *Carm.* II, 1, 10, 7-10 col. 1027 e v. 31 col. 1029); 138, 1 (rinfaccia al vescovo Bosporio di non temere di fargli guerra, di aggiungere sempre nuove aggressioni alle precedenti e di inventare sempre contumelie su contumelie, senza che si sappia per quale motivo lo facesse, se per odio verso di lui o per fare piacere ad altri. La terminologia è pesantissima); 153, 1-2 (si rammarica dei maltrattamenti ingiusti subiti da vescovi: il clima è quello d'una paziente sopportazione, fidando in Dio); 157, 1 (ricorda con amarezza disde-

dolorose, ma senza tentennamenti, espresse in generi letterari diversi ed anche (probabilmente) alquanto disseminate nel tempo. Il suo amore per la Chiesa è fatto di veridicità; non crede che le giovi occultare le piaghe che la deturpano (233); non teme di scandalizzare: è sicuro della realtà delle cose ed è convinto che la verità, per quanto cruda, sia un valore (234). Considerata l'alta ed austera nobiltà di coscienza di Gregorio e la sua totale dedizione alla più intima perfezione spirituale, non può sussistere ombra di dubbio sulla assoluta onestà delle sue affermazioni (235): non parlò certo per meditata vendetta.

---

gnosa l'ostilità dei vescovi contro di lui a Costantinopoli, dove lo indussero alla rinuncia, ed a Nazianzo, dove invece la sua rinuncia non accettavano); *Carm.* II, 1, 9, 4-5 col. 1026 (si presenta perseguitato da nemici, amici, colleghi di sacerdozio ed avversari); *Carm.* II, 1, 11, 1798-1817 coll. 1155-56 Jungck pp. 140-42 (descrive l'arrivo dei vescovi egiziani e macedoni al concilio del 381: come cinghiali che affilano le zanne, con gli occhi di fiamma e l'aria torva; i dibattiti poi erano dominati dall'ira più che dalla ragione, tra accaniti contrasti per antichi dissapori); II, 1, 11, 1891-92 coll. 1161-62 Jungck p. 146 (si dichiara stanco di venire odiato, perché non poteva riguardare ad altro che a Dio); II, 1, 12, 35-36 coll. 1169 (ammonisce a fuggire i cattivi vescovi); II, 1, 12, 136-37 col. 1176 (accenna a vescovi che « scoppiavano » d'invidia contro di lui); *ibidem* vv. 147-51 col. 1177 (sfoga il suo sarcasmo sulla purezza di coscienza con cui compivano gli uffici liturgici quei vescovi che lo licenziarono: ma, qui, fino a che punto la realtà può essere stata incupita da risentimenti?); *ibidem* vv. 152-53 (considera una grande vergogna lo stare con quei vescovi adulteratori della fede, dei quali nei vv. 154-76 coll. 1177-79 svergogna la rozzezza, la volgarità, l'ignoranza, la violenza di comportamento, l'altezzosità); II, 1, 30, 113-22 coll. 1294-95 (palesa il suo dolore a causa di quei vescovi che lo ingannarono, a parole proclamandoglisi amici e saldamente concordi nella sua stessa opinione, mentre nei fatti miravano a tutt'altro); II, 1, 33, 16-21 col. 1036 (osserva che i colleghi nel ministero gli erano più ostili dei nemici, che non avevano rispetto per la mensa eucaristica e cercavano solo di coprirlo di disonore); II, 1, 85, 5-6 col. 1431 (ricorda quanto fosse logorato dagli inganni dei vescovi).

(233) J. BERNARDI, *Saint Grégoire de Nazianze observateur du milieu ecclésiastique et théoricien de la fonction sacerdotale*, in *Migne et le renouveau des études patristiques*. Actes du colloque de Saint-Flour 7-8 juillet 1975, éd. par A. Mandouze et J. Fouilherm, Théologie historique 66, Paris 1985, pp. 349-57, a p. 350 rileva che anche Basilio ebbe le medesime preoccupazioni sull'ambiente ecclesiastico, ma che, tra i contemporanei, solo Gregorio diede loro carattere pubblico.

(234) Il Crisostomo ne sottolineò la forza d'urto contro i corrotti e la stima che riscuote anche dai nemici: cfr. PG LIX, 287: « Nulla è più evidente della verità, nulla è più semplice, se noi personalmente non ci comportiamo male; se invece ci comportiamo male, nulla è più fastidioso »; LIX, 164: « La verità suscita una grandissima ammirazione anche presso i suoi nemici ».

(235) Una controprova della superiorità di Gregorio sui gretti ripicchi individuali può emergere dal fatto che, dopo l'acerba squalifica di Bosporio in *Epist.* 138, 1, lo scagiona con fervore dalle accuse di eresia che gli erano state sollevate contro e ne esalta i meriti, presentando la propria malleveria direttamente a Nettario, suo successore sulla cattedra di Costantinopoli (*Epist.* 185, 5-6); non contento di ciò mobilita a difesa dell'incriminato, oltre ad un

Ma ci poté essere una dose d'esasperazione nervosa legata alla sua sensibilità prontamente reattiva ed un'istintiva propensione al pessimismo connessa alla sua stessa intransigente aspirazione ad una purezza senza rughe? È certo impossibile escluderle quali componenti, come è inaccettabile inserirle quali determinanti. La realtà era sicuramente disastrosa, come ci testimoniano tutte le fonti a cominciare dall'epistolario basiliano, ma, altrettanto sicuramente, non era tutto così (cfr. nota 215): quello che Gregorio riprova è autentico, ma egli tende a parlare in termini generali di situazioni di varia estensione, come respinge forse con l'orrore di colpe quelli che potevano anche essere semplicemente difetti. Del resto il male emerge e stride, quindi richiama e colpisce; il bene, quale norma, inclina a fuggire allo sguardo, a non fare volume. Gregorio non ebbe il sadico compiacimento del nero: lo flagellò per eliminarlo. E si può mettere in conto anche un'inconsapevole spinta a svolgere un tema retorico impastando sulla tavolozza colori sgargianti che captassero gli sguardi? Nella seconda sofistica di questo quarto secolo nessuno era pienamente vaccinato da simili influssi. L'anima delle fustigazioni di Gregorio fu comunque la protesta d'un ideale calpestato: in fondo, il suo era soltanto il richiamo alla genuina vocazione cristiana; che fosse spesso tanto disattesa da ecclesiastici ne scandalizzava lo spirito: probabilmente ancora prima come persona di gusto che come asceta. Che l'ideale potesse scendere dall'astrazione alla vita lo poteva credere in base alla sua stessa esperienza personale. Soprattutto Gregorio aveva fisso dinanzi agli occhi il decisivo problema della salvezza: era un valore tanto sommo da diventare unico; tutti gli altri permanevano — e permanevano — in quanto ad esso finalizzabili e confluenti. Ora, il malesempio degli ecclesiastici si ribaltava immediatamente a discredito della fede (236) ed a minaccia di fallimento per la salvezza (237).

---

altro vescovo (*Epist.* 183, 9), anche il cugino Anfilochio, vescovo d'Iconio (*Epist.* 184). L'intervallo tra i due atteggiamenti dovette essere all'incirca di un anno: tempo tanto lungo per lasciar sbollire un'occasionale fiammata d'irritazione e tanto breve per non cancellare ricordi.

(236) Degno di memoria l'amaro rilievo di GIOVANNI CRISOSTOMO, PG XLVIII, 653: « I cristiani demoliscono il cristianesimo più dei nemici e degli avversari ».

(237) Cfr. *Or.* XXII, 10 p. 240, 13-16 dove osserva che quanti sono ostili alla fede « accusano la stessa nostra legge come maestra di malvagità, soprattutto quando s'imbattono in molti cattivi tra quelli che sono insigniti di responsabilità direttive ». Il danno poteva concernere gli esterni, come poteva debilitare gl'interni, in parallelismo con il duplice aspetto dell'inadempienza

Al di là delle manchevolezze individuali, massimo guaio gli appariva lo stato di abituale conflittualità che lacerava la Chiesa: « Ma nulla è ancora tanto grave quanto la pace perseguitata, il decoro della Chiesa sottratto, l'antica sua dignità dissipata fino in fondo e l'ordine stravolto al punto che noi, i quali siamo diventati un popolo mentre prima non eravamo un popolo ed una stirpe mentre non eravamo una stirpe, ora corriamo il rischio di annullarci, trapassando da un grandissimo popolo e stirpe a ciò che, a sua volta, non è più né popolo né stirpe » (238). Dinanzi a quell'accanimento dominato dall'assurdità Gregorio oscilla tra lo stupore e lo scandalo (*Or.* XXII, 3-8) ed i suoi motivi d'incredulità sono argomenti contro quella mentalità che esulava da qualsiasi logica (239); si sente profeta veridico e disatteso. Scorge il morbo e ne individua le cause (240); nel suo sconcerto esorta a prendere a modelli di comportamento gli stessi delinquenti che vivono pure in disciplinata concordia (XXII, 3 p. 224, 7-9): il paradosso si propone

---

episcopale, che poteva assumere i due eccessi della rissosità e della pusillanimità. In *Or.* XXI, 34 p. 184, 9-15 Gregorio pronuncia una dura e sarcastica condanna di quanti « sistemano per bene la propria viltà come se si trattasse di usare un riguardo alle convinzioni degli individui più scadenti: è un accomodamento che abbiamo praticato a sufficienza senza attirare quanti ci erano estranei e rovinando quanti erano con noi: questo è esattamente il contrassegno di coloro che si attengono a piani d'azione deteriori ». Un'inettitudine che cerca di giustificarsi facendosi metodo; la codardia che si traveste e fa del capo lo specialista della ritirata. Qui, accanto all'inquinamento teologico, abbiamo quello pastorale.

(238) *Or.* XXII, 2 p. 222, 15-21. Da rilevare, stilisticamente, la vigorosa preminenza dei sostantivi nel tessuto del periodo: è un'esigenza di concretezza. Gregorio sembra voler porre davanti agli occhi le cose, che hanno un più netto risalto delle stesse azioni, le quali paiono schermarsi nella loro ombra. Pace e dignità — inscindibili — sono sentite come vincolo di aggregazione vitale: loro alternativa è la dissoluzione nel nulla.

(239) Cfr. *Or.* XXII, 7 p. 234, 7-9: « Cos'è questa gara di primeggiare nel male? Cosa ci spinge ad una tale fatica che non viene mai meno? O meglio, non facciamo nessuna fatica, anzi abbiamo acquisito una robusta vigoria per compiere il male: ci proviamo gusto a consumarci, che è la malattia dei pazzi ».

(240) XXII, 5 p. 228, 1-3: « Qual è la causa? Forse la brama del comando o quella del denaro, o l'invidia, o l'odio, o l'alterigia, o uno di quei vizi ai quali vediamo che neppure i pagani sono soggetti ». All'oratore non interessa un'etiologia precisa: non sta compiendo un'indagine né psicologica né morale; sta costringendo ad una presa di coscienza che induca ad elevarsi da quella misera rudimentalità di rapporti sociali. Quei sostantivi gli sono indifferenti, gli vanno tutti bene, perché tutti rinfacciano una vergogna e quindi tutti, spera, potrebbero diventare stimolo ad una ripresa. Quella paratassi disgiuntiva, in fondo, è cumulativa: vale come massa d'urto; se formalmente si distribuisce in una serie è per tracciare un ininterrotto panorama di rimproveri; non vuole che l'occhio dell'ascoltatore abbia spiragli per evadere.

di acuire la parenesi abradendo quelle incrostazioni d'insensibilità che un'abitudine accidiosa aveva stese sulle anime. Gregorio, per scuotere, cerca rilievi che colpiscano unendo una vistosa evidenza ed una sfida al buon senso (241); depreca le guerre intestine, tra vescovi (242) con il coraggio della franchezza: non s'illude e non illude. Però di questo clima avverte tutto il gravame logorante: « Sono stanco di lottare contro le parole e l'invidia di nemici e di amici: quelli colpiscono al

(241) Cfr. *Or.* VI, 3 col. 725 A 7-9 (« Noi che amiamo Dio e Cristo con fervore, abbiamo diviso Cristo; in nome della verità ci siamo falsamente accusati a vicenda; sospinti dall'amore abbiamo praticato l'odio »: sono le perversioni alle quali può restare soggetta una rettitudine che si chiude in se stessa: l'angustia di orizzonti non soltanto immiserisce, svia; fervore e passionalità possono confondersi. Ma l'oratore qui smaschera un'incoerenza o un tradimento? Quell'amore lo considera come pratica o come legge? Lo riconosce vissuto o lo richiama perché vissuto lo dovrebbe essere?); XXXIII, 2 p. 158, 4-13 (cerchiamo le occasioni per farci del male; ci combattiamo come i barbari e siamo diventati più disumani di essi; non siamo stranieri che colpiscono stranieri, ma ci attacchiamo tra di noi; ci saccheggiamo pur essendo della medesima famiglia; siamo membri del medesimo corpo e ci distruggiamo a vicenda); *Or.* XLII, 20 col. 481 C 5 - D (ci comportiamo come dei marinai in violenta lotta vicendevole mentre la nave è battuta dalla tempesta); XLII, 21 col. 481 D 4 - 484 A (è intollerabile quella nostra guerra che non si sa bene se definire sacra o barbarica); *Epist.* 101, 70 (la Chiesa è fatta a brani da vario fanfaronate).

(242) Cfr. *Or.* XXII, 13 p. 248, 17-24 (bellicosi dissensi nella Chiesa per troni altrui ed inimicizie per ambizioni altrui, le quali diventano poi occasioni per sfogare le proprie passioni personali); 14 p. 250, 1-18 (fazioni contrapposte e brama d'uno scontro frontale, eliminando pacificatori intermedi); *Or.* XXIII, 3 p. 284, 6-7 (divisioni ecclesiastiche non originate da divergenze teologiche ma ridotte a semplici questioni organizzative: le strutture prevalgono sullo spirito); XXV, 9 p. 176 4-5 (vescovi armati gli uni contro gli altri); XLII, 21 col. 484 A - 3 (troni episcopali e pastori in contrasto tra loro: sono irrecuperabili mentre anche la gente è disgregata in propensioni contrastanti); *ibidem* 484 A 11 - B 1 (frammentarismo che spezza la Chiesa sotto innumerevoli aspetti tutti inficiati da egoismi meschini; le denominazioni settarie accantonano il nome di Cristo); *Epist.* 183, 5-8 (intrighi di Elladio di Cesarea, il quale mirava alla discordia per soddisfare il suo rancore); 101, 72 (lacerazioni nel corpo della Chiesa ad opera di eretici); *Carm.* II, 1, 13, 145-64 coll. 1238-39 (aspre lotte di vescovi per il loro potere, scissi in conventicole che erano tenute insieme dalla vanagloria, dalla cupidigia o dall'invidia: « Pretesto è la Trinità, però, ad essere precisi, si tratta di un'incredibile ostilità »); *ibidem* vv. 198-207 (da essi Gregorio si dissocia solennemente in nome di Dio); II, 1, 15, 35-36 col. 1253 (guerra tra i propugnatori della carità); II, 1, 16, 97 col. 1261 (attacchi vicendevoli tra vescovi); II, 1, 17, 97-99 col. 1269. Sulle occasioni di critica che queste discordie offrivano ad estranei e ad avversari Gregorio, *Or.* XXVII, 6 p. 84, 12-16, è esplicito nella sua accusa: « Se noi stessi ci attacchiamo con insolenza, ben difficilmente riusciremmo a persuaderli a condividere la nostra fede. Se già per conto loro sono bravi nell'escogitare delle imputazioni, quando si asterranno da quelle che noi diamo loro? Questi sono gli effetti della nostra reciproca guerra ».

petto e raggiungono meno il bersaglio, perché è più facile guardarsi da chi è apertamente avverso; questi invece mirano alla schiena e fanno più male, in quanto è più letale ciò di cui non si sospetta» (243). Lo odiarono per il suo desiderio di pace (*Carm.* II,1,15,43 col. 1253).

Una tale rissosità aggressiva si era diffusa in tutta la Chiesa (244) anche come straripamento d'un'incontrollata eccitabilità che aveva ormai invaso tutti i settori della vita sia civica che individuale. Gregorio reagisce con animoso disdegno alla passionalità impulsiva che a Costantinopoli si scatenava per le corse dei cavalli: vi troviamo fuse la riluttanza dell'uomo dall'alta coscienza morale e l'insofferenza dell'esteta offeso da una assurda grossolanità (245). Osserva la gente attrupparsi in fazioni ed agire con una violenza d'impeto corrispondente alla cecità sulle motivazioni (22 col. 484 B 12-C 2); è una massa manovrata da capi ambiziosi ed astuti; è stata soppressa la dignità personale; non esiste più una linea di condotta basata su convinzioni; avvengono spostamenti per categorici ordini provenienti da centrali di capricciosa mobilità. Tutto dipende dai « conduttori » (che rievocano una mandra); la coerenza è quella del « vento ». « Oggi siamo *súnthronoi kai omódozoi*... domani *antidronoi kai antidozoi, kai antipneúse, to pnéüma* (484 B 12-C 1); il magistero episcopale è degradato a costituire consorterie: i vocaboli segnano una contrapposizione puntuale; lo schema stilistico nella sua ostentata pedanteria effonde commiserazione. Anche il poliptoto su *pnéuma*, con la sua insistenza

---

(243) *Or.* XLII, 20 col. 481 C - 5. Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LX, 39: « L'anima del sacerdote non differisce per nulla da una nave sospinta dai flutti in tempesta: è ferita da ogni parte, da amici e da nemici, da familiari e da estranei ».

(244) Con malinconico realismo il CRISOSTOMO, PG LX, 63: « Litigioso è il genere umano ».

(245) *Or.* XLII, 22 col. 484 B 4-12: il quadretto dell'ebbrezza agonistica (B 6-9) è sbozzato con una tersa essenzialità: tutti verbi, nessun aggettivo. Parlano gli atteggiamenti; attrae gli occhi del lettore come gli appassionati erano tesi nello sguardo sugli aurighi. La condanna nasce dal di dentro: è la scena che parla. Dinanzi agli esaltati non pone se stesso, uomo contro uomo, persuasione contro persuasione, colloca la realtà, contro la quale non si può obiettare. Fa da specchio ed obbliga gli ascoltatori a contemplarsi. Ritrae solo gesti esteriori, eppure tutto è impregnato di responsabilità: gli atti hanno un immediato riflesso interiore. In B 9-10 compie un'analisi acuta: vede quei comportamenti esagitati, li incide con felicissima fantasia, ma ne scorge subito anche l'origine profonda: « In persona altrui sfoghiamo le nostre conflittualità ». Affiora una tensione che proviene dalle radici; non si tratta più soltanto di leggerezza; non è più solo la superficialità banale di una moda: vengono coinvolte le misteriose reattività della persona.

sulla radice, non è pigrizia lessicale: è centralità di quel vento instabile ed irrequietamente mutevole che forma l'emblema di tanti cristiani. E quando continua dicendo che non ci vergogniamo di sostenere dinanzi alle medesime persone tesi opposte, mutati dalla brama di vincere, che siamo euripi o maree nel loro flusso e riflusso (C 2-6), l'immagine visualizza; strappa la miseria morale dall'astrattezza, che la poteva facilmente smorzare, per farla spettacolo: la denuncia culmina nella rappresentazione.

Ma le fratture non spezzano soltanto le aree locali; addirittura Oriente ed Occidente « rischiavano di diventare sezioni più di idee che di estensioni geografiche » (*Or.* XLII, 21 col. 484 A 7-11); la polemica gregoriana, se era a toni pacati, era anche a forte tensione. Di qui il sospiro « che tutte le forze della concordia puntino a quanto c'è di migliore » (*Or.* XXIII, 4 col. 286, 6): è il suo ideale della Chiesa; lo dà come una realtà nel fervore con cui desidera vederlo realizzato (246). Per riportare la pace non esita a ricorrere a Nettario, suo predecessore a Costantinopoli (*Epist.* 185, 6) e ad insistere, con salde esortazioni, nell'inculcare la mitezza e l'amorevolezza e nell'illustrare l'eccellenza della concordia (*Or.* XXII, 15-16; XXIII, 1 p. 280, 1-4).

Naturalmente per lui la pace (247) concerneva l'apertura del cuore ed il superamento della suscettibilità e per niente,

---

(246) E' proprio questo anelito potente e frenato che costituisce uno degli aspetti preminenti del fascino di Gregorio: vede la miseria umana, ma altrettanto la destinazione alla grandezza.

(247) Per una sua fervida celebrazione vedi *Or.* XXII, 1 p. 218, 6-16. Dai Padri greci fu identificata con Cristo (ATANASIO, *Expos. in Ps.* XXXIII, 11 PG XXVII, 169 A 3-4; *Costituzioni Apostoliche* II, 21, 5; BASILIO, *Hom. in Ps.* XXXIII, 10 PG XXIX, 376 C 3-4) e con la Chiesa (Costituzioni Apostoliche II, 20, 10); fu definita salvezza dell'anima e la più perfetta delle benedizioni (BASILIO, *Hom. in Ps. XXVIII*, 8 PG XXIX, 305 A 3-5), la cosa più dolce (BASILIO, *Epist.* 156, 1 Courtonne II p. 81, 3-4), la via di Dio (PSEUDO-CLEMENTINE, *Recogn.* II, 25, 9 GCS); si dichiarò che Dio ci comandò di ricercarla (Ps. ANTONIO ABATE, *Sermones ad monachos* § 7 PG XL, 967 C 11-13: cfr. *Clavis* n. 2349); che procurarla è tipico del cristiano (BASILIO, *Epist.* 114 Courtonne II p. 18, 11-12), che implica l'assenza di peccato nell'anima (PSEUDO-CLEMENTINE, *Recogn.* II, 36, 2), che è indispensabile per meditare sulla verità (BASILIO, *Hom. in Ps.* XXXIII, 3 PG XXIX, 357 B 14 - C 3)). BASILIO, *Epist.* 259 Courtonne III p. 104, 2-3 proclamò: « Ho sempre desiderato diventare arbitro di pace » ed il CRISOSTOMO, PG XLVIII, 870: « Non c'è nulla che possa uguagliare la pace e la concordia... (la pace) è la nostra nutrice e madre »; LVII, 393: « Dare la pace è un dono di Dio »; LXI, 403: « La pace (è) il vincolo di tutti i beni »; LXII, 322: « (La pace) è madre di tutti i beni e fondamento della gioia ».

assolutamente, un allentato relativismo dottrinale. La verità non era contrattabile e la rivelazione non poteva venire manipolata. Sarebbe stato un profanare l'unico valore che dà un senso alla vita. Rivolge pertanto la sua ironia verso « i sapienti » che si piegano secondo tutte le circostanze e che interpretano la fede « barcamenandosi sulle posizioni centrali e giocando su formule scaltre », « annacquando opportunamente la verità » (248) e denuncia coloro i quali « hanno le opinioni che piacciono al potere; stanno in mezzo e c'è già da essere contenti se stanno in mezzo e non si schierano apertamente al richiamo contrario; sono vescovi che imparano adesso a conoscere Dio; ieri erano maestri, oggi sono allievi: introducono nei misteri e solo dopo c'entrano loro » (249).

Di questo girellismo episcopale (250) Gregorio non stende solo la descrizione, proclama anche il manifesto (vv. 1725-32 col. 1150 Jungck p. 138): vivissimo nella sua sfacciata evidenza di colori; c'è un fervore carico in questa predicazione del più piatto opportunismo amorale. I suoi apostoli conoscono bene l'arte dell'aforisma: Gregorio ce li presenta convinti; il loro messaggio si esibisce come l'unica saggezza dell'esistenza ed incalza; hanno urgenza di fare proseliti. Però la loro voce è

---

(248) *Or.* XVIII, 16 col. 1005 A - 3. La contemplazione del fenomeno è soffusa di una sfumatura sarcastica e la mordacità del giudizio è resa più penetrante da un certo divertito compiacimento dell'artista che osserva. La meschinità si fa gesto, l'anima si esterna; quella diplomazia, che si crede tanto accorta, è anche la povera astuzia che si tradisce e si lascia sorprendere.

(249) *Carm.* II, 1, 11, 1709-14 col. 1149 Jungck p. 136. Altra presentazione d'immediatezza visiva: Gregorio non annerisce il quadro; lo fa emergere in tutta la sua obiettività; non ha e non si assume il compito di scusare. Le persone qui creano una situazione nella quale sembrano dissolversi: non hanno volto, perché non hanno personalità. Sono coloro che cercano l'equidistanza ed hanno solo la pieghevolezza; non dominano le idee, le scelgono al mercato del giorno; la loro ortodossia è l'opportunità. Trascolorano da Nicea ad Ario, da maestri a discepoli; si orientano sul vento, perché della verità non posseggono il senso. Sono nullità: non vivono; loro unica aspirazione è sopravvivere. Loro motto è: « Tutto è servo delle circostanze » (vv. 1719-20 col. 1149 Jungck p. 138): si collocano programmaticamente nel transeunte; hanno il respiro corto del momento e la vista miope dell'immediato. Un tale cesarismo episcopale comporta la dimenticanza di ogni missione episcopale.

(250) BASILIO, *In Hexaemeron hom.* VII, 3 SC 406 paragonò ai polipi « coloro che per costume sono sempre ossequenti ai poteri dominanti, che si adeguano alle esigenze che man mano si presentano, che non si attengono con coerenza alla medesima scelta, ma diventano facilmente diversi da un momento all'altro: sono devoti all'austerità con gli austeri, si comportano da immorali con gl'immorali, mutandosi nelle idee a seconda del piacere di ciascuno ».

troppo squillante; nel loro programma c'è uno sfavillio eccessivo: Gregorio ci fa sentire quanto di posticcio si trovi in quella sicurezza. Quella certezza così aggressiva non è in realtà che una difesa; cela a fatica la corrodente consapevolezza di essere solo sugheri preda delle correnti, anche più blande (251). Gregorio aveva una tutt'altra concezione dei valori: per voce di coscienza e per tradizioni familiari considerava unitariamente la fortezza quale dono dello Spirito Santo e quale efflorescenza di una sana virilità (252). Ammirava infatti nel padre, che aveva opposto una vigorosa resistenza all'arroganza di intromissioni statali nel ministero ecclesiale (*Or.* XVIII, 34 col. 1029 C 2-11), la *parrhesia* (C 1) ed il *pneuma* (C 2): la forza d'animo generatrice della franchezza di parola.

Radice di una tale robusta personalità è una fede sicura (253) e limpida: « Noi delle attuali vicende abbiamo un unico esaminatore e re; quello contro cui si fa la guerra » (C 3-5). Sopra gl'interventi imperiali erge la presenza decisiva di Dio: Gregorio il Vecchio dispone di un punto di riferimento che gli comunica una superiore saldezza (254), la cui forza sarebbe poi stata confermata ed ufficializzata dall'esito (cfr. 34 col. 1029 C

(251) Per un mordace attacco contro coloro che fluttuano nella fede a seconda dei tempi cfr. *Carm.* II, 1, 12, 333-43 coll. 1190-91: ... adulatori di donne, leoni con i piccoli e cani con i potenti, cacciatori di ogni tavola, consumano le soglie dei potenti non dei sapienti, stimano più ciò che attira la simpatia di ciò che giova ... Siamo all'opposto di Gregorio il quale aveva asserito: « Non guardo tanto a ciò con cui mi potrò rendere gradito, quanto a ciò con cui potrò giovare (agli altri) »: *Or.* XXXVI, 2 p. 246, 28-29.

(252) Cfr. ATANASIO, *Vita Antonii* 37 ed. Bartelink p. 78, 1-4: « Quando l'anima perdura impaurita è segno che è presente il nemico. I demoni non tolgono infatti la paura ».

(253) Cfr. SEVERIANO, *Hom.* IV ed. J. B. Aucher (versione dall'armeno in latino), Venetiis 1827, pp. 159-61: « Dove c'è la verità non c'è mai nessun timore... dove non c'è la fede c'è la paura ».

(254) Il tono ha la vigoria della determinazione; si avverte che l'inflessibilità è genuina, perché non è incrinata da nessuna eccitazione passionale: viene dal profondo. Riconosce la potenza dell'autorità politica (C 7-8), ma le contrappone la propria (C 8-9), che non risiede nella sua persona ma nella sua investitura. La coscienza rivendica un'autonomia la quale attinge dalla certezza della giustizia una dignità che si tramuta in forza. Accetta il potere dello stato, ma lo delimita, senza accordi o patteggiamenti: la linea discriminatoria delle due competenze è tracciata dal diritto naturale che distingue il destino dello spirito da quello della società. Le parole suonano ferme perché calme: fanno capire al governatore che qualsiasi suo attacco non urterebbe contro il carattere di vescovi (nel quale si potrebbe anche ipotizzare un cedimento), ma contro la logica, che dimora su di un piano inattingibile dagli arbìtri. La pacatezza trapela anche da un'ironia che sa di sfida, ma in una luce più alta.

12 - D 2). Era il vescovo soltanto di una piccola città di secondaria importanza, ma « non è forse preferibile primeggiare in questo modo che parlare da più alti troni, non è meglio prevalere nei fatti che nei nomi? » (34 col. 1032 A - 3). Una forte personalità domina contro la burbanza dall'alto nonostante l'esiguità di sostegno dal basso: l'efficacia d'azione non è fornita dalla prosperità della sede. In *Or.* XXXIII, 15 p. 188, 3-13 Gregorio contrappone gli ariani, che del cristianesimo possedevano l'esteriorità sontuosa, fatta di chiese, folle, violenza minacciosa, ricchezza, ai cattolici che ne avevano l'interiorità, costituita dalla presenza di Dio, dalla santità dei fedeli, dalla preghiera e dall'aspirazione al cielo. Ritorniamo ad uno dei tratti fondamentali della spiritualità di Gregorio: un'unione con Dio che distacca dalle esteriorità transeunti del mondo per innalzare alla sostanza perenne delle realtà durature (255). La fede si fonde con la psicologia e la trascendenza con la logica: la vita ha senso se punta su ciò che vale effettivamente: Gregorio non argomenta, ascolta parlare l'oggettività delle cose.

FRANCESCO TRISOGLIO

(255) Sull'opportunità di perseguire grandi ideali, GREGORIO, *Carm.* II, 2, 4, 94-95 col. 1512 coniò un virile aforisma: « E' proprio di un uomo sapiente misurare la propria vita con grandi misure ».

« L'ORIGINE DEGLI EVANGELI »

Sotto questo titolo è di moda presentare come l'*ultimo grido* in fatto di esegesi biblica la teoria *buon'anima* (in campo protestante data dal lontano 1919-1925) della « Storia delle forme » (*Formengeschichte*), in parte corretta e superata dalla « Storia della redazione » *(Redaktiongeschichte)*. Si veda, ad esempio, *La Bibbia, nuovissima versione dei testi originali,* ed. Paoline, 1989, pp. 1511-1515.

Tale « moda » è presentata sotto l'usbergo della Pontificia Commissione Biblica. « *Il risultato di tante ricerche è stato vagliato, raccolto e puntualizzato nel 1964 da un documento della Pontificia Commissione Biblica, dal titolo "Sancta Mater Ecclesia" dedicato esclusivamente alla verità storica dei Vangeli* » (p. 1511).

Nelle due pagine successive se ne sintetizza il contenuto e si conclude: « *Si devono dunque considerare tre stadi nella redazione letteraria delle parole e dei fatti di Gesù, ossia nella genesi dei Vangeli: il primo coincide con la Vita storica di Gesù; il secondo è quello della comunità primitiva, dopo la Risurrezione e la Pentecoste, quando i discepoli fissarono e trasmisero gli insegnamenti e le opere del Maestro; il terzo è quello degli Evangelisti che redassero per iscritto la tradizione evangelica con un metodo corrispondente al fine che ciascuno si prefiggeva* » (p. 1513).

Diremo subito che le « *tante ricerche* », il cui frutto, secondo Sua Ecc.za Rossano, sarebbe stato « *raccolto e puntualizzato* » nel 1964 dalla Pontificia Commissione Biblica, sono né più né meno che le fantasiose costruzioni degli esegeti razio-

nalisti protestanti (pedissequamente riprese in campo cattolico dai modernisti), le cui molte scuole (a partire dalla seconda metà del Settecento) si sono succedute, si sono accavallate, incrociate, contraddette e poi scomparse» (cfr. don GIUSEPPE RICCIOTTI, *Vita di Gesù,* Introduzione), ma che tutte concordano nella negazione a priori del soprannaturale e, quindi, dei fatti miracolosi narrati negli Evangeli: «*È per noi fuori discussione* — scriveva l'Harnack — *che tutto ciò che avviene nello spazio e nel tempo obbedisce alle leggi generali del movimento e che conseguentemente i miracoli, se si intendono come infrazioni all'ordine naturale, non sono possibili... Che una procella si sia sedata con una parola è cosa che non crediamo e che non crederemo mai*» (*L'essenza del Cristianesimo,* trad. it., Torino 1903, pp. 26-28).

Come spiegare allora i tanti fatti miracolosi narrati dagli Evangelisti? La risposta delle varie scuole razionaliste è sostanzialmente la stessa: il soprannaturale dei Vangeli non può che essere inventato, non dai discepoli diretti da Gesù, ma dalla folla di cui è nota la capacità fabulatrice; gli Evangelisti non sono autori, ma redattori degli Evangeli: separati da Gesù almeno da una trentina di anni, non sono testimoni né auricolari né oculari, ma i loro scritti sono l'eco di una tradizione, che non si è limitata a raccogliere e custodire, ma ha soprattutto inventato e creato — sia pure in buona fede —, secondo le leggi di ogni letteratura popolare.

Queste teorie, com'è evidente, non si fondano sui fatti e sui documenti, ma unicamente sulla negazione preconcetta del soprannaturale: poiché i miracoli sono impossibili, i miracoli narrati dal Vangelo devono essere necessariamente frutto della idealizzazione lenta, progressiva, incosciente alla quale la fede ardente nei primi cristiani ha sottoposto la figura storica, reale di Nostro Signore Gesù Cristo. Di qui tre stadi: il primo della vita storica di Gesù: ciò che Egli disse e fece (il cosiddetto «Gesù storico» dei modernisti, a noi sconosciuto, irraggiungibile); il secondo della comunità primitiva, che crea il «Gesù della fede»; il terzo degli Evangelisti, semplici redattori di questa «tradizione» trasfiguratrice e fantastica.

Demolizione ab imis

Da questi brevi cenni anche il lettore «non addetto ai lavori» è in grado di comprendere le conclusioni demolitrici dell'esegesi razionalista, trasferita in campo cattolico dai moder-

nisti e dai neomodernisti: se Gesù non ha compiuto miracoli (Rudolph Bultmann, uno dei capiscuola della *Formengeschichte*: « miracoli, resurrezione... sono semplici miti, bisogna demitizzare gli evangeli »), viene a cadere il più efficace motivo di credibilità nella Rivelazione: i miracoli — afferma il Concilio Vaticano I — « *Divinae Revelationis signa sunt certissima* »: sono prove certissime della Divina Rivelazione. Il modernistico « teorema della trasfigurazione delle cose per la fede » si conclude inevitabilmente con l'affermare che Cristo non è Dio e non ha fatto nulla di divino (San Pio X, *Pascendi*). Il lettore è ora anche in grado di comprendere quanto sia importante riaffermare e difendere ciò che nella Chiesa cattolica non è mai stato messo in dubbio e perciò deve considerarsi un vero dogma di fede e cioè l'autenticità degli Evangeli: questi, come dimostrano con certezza testimonianze esterne ed argomenti interni (cioè desunti dallo stesso testo), sono stati scritti da due apostoli, Matteo e Giovanni, testimoni oculari della vita del Signore Gesù, e da due discepoli, Marco e Luca, testimoni auricolari della predicazione rispettivamente di San Pietro e di San Paolo. All'autenticità è strettamente legato, infatti, il valore storico degli Evangeli: gli Evangelisti attestano quanto hanno personalmente visto ed udito e non sono come vorrebbero i critici protestanti e modernisti, semplici redattori di una « tradizione » creata dalla fede della « comunità primitiva ». Il lettore comprenderà altresì l'importanza estrema che viene ad assumere la data di composizione degli Evangeli; data, che i razionalisti, protestanti o cattolici-neomodernisti, sono costretti a posticipare per dar spazio al « secondo stadio »: lo stadio della comunità primitiva con la sua opera « creatrice » o, meglio, fabulatrice. È necessario, infatti, che tra la morte di Gesù e la composizione degli Evangeli intercorrano almeno 40 anni perché si compia la trasfigurazione idealizzatrice del « Gesù storico » nel « Gesù della fede ».

Di qui gli sforzi, ai quali assistiamo anche in campo cattolico in questo postconcilio, per ritardare la composizione dei « sinottici » (Marco, Matteo, Luca) al 70-80 dopo Cristo; sforzi, fondati ancora una volta non sui documenti e sui fatti, ma soltanto sulle premesse « filosofiche » che viziano in radice l'esegesi razionalista. E di qui anche gli sforzi per seppellire con ogni mezzo i risultati degli studiosi, esegeti e teologi che lavorano scientificamente — essi, sì, controcorrente — per dimostrare con ulteriori inoppugnabili prove quanto gli storici cattolici hanno sempre sostenuto circa la data di composizione dei quattro Evangeli e particolarmente dei Vangeli sinottici.

Si afferma: « È certo anzitutto [chi lo dimostra?] che i tre Vangeli di Matteo, Marco e Luca hanno attinto a quella medesima fonte che abbiamo già individuato [ovvero supposto, anzi creato] come tradizione e testimonianza apostolica [quest'ultima è creata all'uopo dal padre Pierre Grelot in *Evangile et tradition Apostolique:* vedi al riguardo *La pensée catholique* n. 212, sett.-ott. 1984, pp. 81-85, esposizione e confutazione della "spiritosa invenzione" del Grelot]. L'emergenza di questa fonte è così forte anche sul piano letterario che s'impose fin dall'inizio alla personalità stessa degli Evangelisti i quali, anziché autori veri e propri, sono sempre (sic) stati considerati redattori di materiale preesistente ». Argomento: il « Canone Muratoriano » (150 ca. d.C.) parla del libro del Vangelo secondo Matteo, Marco e Luca. Se ne deduce che « la comunità non si sentiva autorizzata a parlar di Vangelo ossia di buona notizia di Matteo, Marco, Luca, Giovanni, ma preferiva dire "secondo" la redazione di Matteo, ecc. » (p. 1514).

Qui ci si spinge... oltre misura: il *Katà* con l'accusativo nell'uso ellenistico sta per il genitivo: esprime appunto l'autore: Evangelo di Matteo, di Marco, di Luca, di Giovanni (v. M. ZERWICK, *Analysis Philologica novi Testamenti Graeci,* Roma 1953, p. 1). Così intendono tutti i Padri (cfr. BLAS - DEBRUNNER, *Grammatik des neu-testamentlichen Griechish,* IX ed. Göttingen 1954, n. 224, 1 e F. ZORELL, *Lexicon graecum N.T.*, col. 665: *etiam pro genitivo auctoris libri: ita in inscriptione evangeliorum « Katà Marcon » etc. antiquitus explicatur « Marci etc. (si solum significaret "secundum eum modum quo annuntiavit M.", in Marco scribendum fuisse videtur "Katà Pétron" cfr.* MERK *338)»*: «(*Katà* con l'accusativo sta) anche per il genitivo dell'autore di un libro: così nel titolo degli Evangeli "secondo Marco" ecc. fin dall'antichità si intende "di Marco" ecc. (se significasse soltanto "secondo il modo in cui lo annunziò Marco", in Marco sembra che si sarebbe dovuto scrivere *Katà Petron* cfr. MERK 338) ».

Ed ecco le date indicate: per il Vangelo di Matteo in aramaico (o ebraico) « si può risalire al 64 e forse prima; per quello giunto a noi in greco, probabilmente la sua composizione si deve ritardare fino al 70-80, cui farebbero pensare le allusioni (sic!) alla distruzione di Gerusalemme (22, 7), il racconto dell'infanzia, ricco d'accurate elaborazioni cristologiche (1-3, 17) » (F. PASQUERO, p. 1518). Per il Vangelo di Marco è pro-

posto il 65-70; per Luca: «Verso il 70»! Per gli atti degli apostoli: «poco dopo il 70».

Altro esempio: *Enciclopedia della Bibbia*, ed. Elle D.C., tr. it., vol. IV (1970): alla voce *Luca*, ad opera di L. Moraldi, è indicata quale data di composizione del suo Evangelo: «circa a. 70»; alla voce *Marco*, ad opera di J. Alonzo Diaz si legge quale data di composizione del suo Evangelo: «tra il 64 e il 70»; alla voce *Matteo*, ad opera di L. Moraldi, la data di composizione per l'Evangelo di Matteo in ebraico o aramaico «60-65 ca.» e per il testo greco «verso il 70».

Rottura di un consenso unanime

Fino al 1964 il consenso unanime degli esegeti cattolici circa «l'origine dei nostri 4 Evangeli» è ben noto.

Addito per comodità del lettore, due opere soltanto: 1) P. P. H. SIMON G. DORATO, *N.T.*, vol. 1, *INTRODUCTIO et COMMENTARIUS IN QUATTUOR IESU CRISTI EVANGELIA*, Marietti - Il Perpetuo soccorso, editori Torino - Madrid 1960 (VII ed.), pp. 1066; 2) *La Sagrada Escritura*, testo e commento ad opera dei professori della Compagnia di Gesù, *Nuevo Testamento*, I, *Evangelios*, B.A.C. 207, Madrid 1961. Per il Vangelo greco di Matteo il Padre SEVERIANO DEL PARAMO S.J. fissa come data di composizione dopo il 60, partendo dal testo di S. Ireneo, riportato da Eusebio di Cesarea (*Hist. ecl.*, V, 8, nn. 1-2): «Matteo che stava tra gli Ebrei, pubblicò il Vangelo scritto in ebraico; mentre Pietro e Paolo evangelizzavano Roma e vi fondavano la Chiesa»; il padre DEL PARAMO osserva: «questo testo, già di per sé oscuro, si presta a varie interpretazioni, può significare che S. Matteo scrisse il suo Evangelo quando Pietro, aiutato poi da S. Paolo, fondò la Chiesa di Roma, cioè tra il 42 e il 44». E l'ottimo Padre J. LEAL S.J. per l'*evangelio escrito por Lucas*, l'«Evangelo di S. Luca» (p. 511) fissa come data di composizione l'anno 60 (p. 537). Quanto all'Evangelo di S. Marco, tutti gli storici e gli esegeti cattolici riconoscono che la data di composizione precede, dato che il Vangelo di S. Luca dipende dall'Evangelo di S. Marco.

La rottura di questo consenso unanime incomincia dal 1964, allorché l'*Instructio* della Pontificia Commissione Biblica apre la porta dell'esegesi cattolica ai postulati della *Formengeschichte* ovvero al razionalismo in campo biblico.

Sul valore dell'*Instructio* del 1964 ritorneremo; qui ci preme rilevare il merito di tre studiosi che, lavorando scientificamente, incuranti della moda corrente, hanno riconfermato quanto in campo cattolico era pacificamente acquisito fin dal 1964. I loro lavori sono stati da me illustrati in « *Palestra del Clero* » (15/2/1986, pp. 199-206), e recentemente ne *La tradizione contro il concilio,* Roma 1989.

Circa la data degli Evangeli scrivo: c'è « una geniale importante trilogia ».

A) L'anglicano John A. R. Robinson, *Redating the Testament,* London 1976, pp. XIII-369.

Il padre Pierre Benoit (*Rev. Biblique,* 1979, pp. 281-287) lo definisce: « libro provocante e attraente. Provocante perché sconvolge molte opinioni accettate; attraente perché procede con candore, *humour,* e probità scientifica. (...) Frutto di un enorme lavoro, non ha niente dell'abbozzo. Al contrario è molto serio e merita uno studio serio. La documentazione sembra proprio completa... Ed è notevole, colpisce d'altronde che, per la maggior parte delle sue datazioni, apparentemente retrograde, Robinson può citare autorità moderne del tutto rispettabili [il che dimostra che non tutti hanno dato il loro cervello all'ammasso]. Confessiamo — ammette lealmente il Benoit — che in critica biblica, come altrove, ci sono delle "mode", delle posizioni, generalmente accettate, che ci si trasmette senza esame personale, o che non si osa mettere in dubbio, per paura di lasciare la classe dei "benpensanti". C'è da augurarsi perciò che il coraggio di Robinson sia uno stimolo per gli altri studiosi e dia nuovo animo agli esegeti cattolici che resistono nella lotta contro il criticismo o razionalismo in campo biblico.

Il Robinson si meraviglia della leggerezza con cui sono stabilite le date assegnate agli scritti del Nuovo Testamento, non già con criteri oggettivi, interni ed esterni, ma secondo punti di vista soggettivi ed *a priori,* secondo teorie preconcette, come la comunità creatrice ecc. ecc. E con argomenti positivi, storici, dimostra che tutti gli scritti del Nuovo Testamento devono datarsi prima del 70 della nostra èra. La finale tronca degli *Atti degli Apostoli* — si interrompe mentre San Paolo a Roma attende l'esito del processo — trova la sua più ragionevole spiegazione nel fatto che San Luca li ha composti nel 62, prima che terminasse il processo di S. Paolo. L'Evangelo di San Luca

deve precedere tale data, perché San Luca stesso lo dichiara anteriore agli *Atti* (« Nel primo libro, o Teofilo, parlai di tutto quello che Gesù fece ed insegnò » *Atti* 1, 1); probabilmente precede di qualche anno: nel 60, durante la prigionia di S. Paolo a Cesarea. [Così, già nel 1914, ammetteva lo stesso Harnack]. Prima di tale data, dal 40 al 50, furono composti gli Evangeli di San Matteo e di San Marco [da questo — abbiam detto — dipende San Luca].

Il Robinson parte dall'esame della profezia di Gesù sulla fine di Gerusalemme, rapportandola con la realizzazione storica, accuratamente descritta da Flavio Giuseppe nella sua *Guerra giudaica*. Da tale confronto risulta che la descrizione evangelica è soltanto vera profezia, mancando ogni accenno che lasci supporre l'evento già avvenuto, con tutte le sue gravi novità.

L'Evangelo di San Giovanni è datato dal Robinson nel 65; ha preso forma in Palestina, in greco aramaizzante tra il 30 e il 50. Dato importantissimo questo per la storicità del IV Evangelo.

B) Il secondo lavoro è opera del noto studioso Claude Tresmontant: *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles* (Paris O.E.I.L. 1983, pp. 320).

I nostri Evangeli in greco sono una traduzione dei testi originali scritti in lingua ebraica prima del 60: « L'Evangelo di Matteo — conclude il Tresmontant — è una traduzione in lingua greca di documenti redatti inizialmente in lingua ebraica, e questa traduzione è antichissima; essa non data dalla fine del I° secolo, come raccontano quanti si attengono alla maggioranza regnante in esegesi oggi, nell'anno 1983. Tutti i segni, tutti i caratteri, tutti gli indizi di questa traduzione, l'Evangelo di Matteo, ci riportano a un periodo molto arcaico, subito dopo gli avvenimenti dell'anno 30, e prima del passaggio del lieto annunzio ai pagani, agli incirconcisi, dunque prima del 36-40. Niente lascia supporre una composizione tardiva, rinviata alla fine del I secolo, niente assolutamente niente. L'affermazione che rimette alla fine del I secolo la composizione dell'Evangelo di Matteo è totalmente arbitraria. Non ha che il peso dell'opinione della maggioranza regnante in esegesi. Questa opinione riposa solo su se stessa. È una pura petizione di principio: la maggioranza attuale degli esegeti pensa che sia così, dunque faccio come loro. Penso come la maggioranza » (p. 23). Esattamente così don Rinaldo Fabris, professore al seminario di Udine, nel suo *Gesù di Nazareth* (Cittadella ed. Assisi 1983):

« Attualmente esiste un consenso nell'indagine circa l'origine di questi scritti [Evangeli canonici] *per collocarne la stesura definitiva nella seconda metà del I secolo, dal 70 d.C. al 100 circa* » (p. 55). Tutte qui le sue... argomentazioni. E a p. 56 « il prologo con il quale si apre il Vangelo secondo Luca rimanda esplicitamente ad una tradizione precedente ("la tradizione apostolica" inventata dal Grelot e ripresa dagli altri) che copre la distanza tra *la stesura del Vangelo, verso gli anni 80,* e gli avvenimenti in esso raccontati, anni 30 per la vicenda di Gesù ». È il postulato fondamentale della razionalistica *Formengeschichte,* negatrice del soprannaturale e del valore storico degli Evangeli, che viene così acriticamente accettato, pretendendo di cancellare con un colpo di spugna i risultati scientifici di studiosi di ieri e di oggi. Il Tresmontant presenta i suoi saggi critici probativi per Matteo alle pp. 41-92, per Marco alle pp. 93-114; per Luca alle pp. 115-138. Con chiarezza e forza dialettica davvero rare, l'Autore confuta ed espone brillantemente gli errori della scuola critica tedesca *Formengeschichte* e *Redaktiongeschichte* (pp. 210-216).

C) Il terzo saggio è dell'abbé Jean Carmignac, *La naissance des Evangiles* (Paris O.E.I.L. 1984, pp. 120). La terza edizione contiene anche la risposta elegante ed esauriente alle critiche di Pierre Grelot S.J./Jean Carmignac, che non ha bisogno di presentazione e la cui competenza è fuori discussione, offre qui soltanto un saggio di lavoro da lui condotto per 20 anni sulla lingua in cui furono scritti i nostri Evangeli: ebraica o aramaica. Egli propende per l'ebraica. A tale ricerca fu spinto dai manoscritti del Mar Morto, per lo più in lingua ebraica: *« Gli Evangeli sono stati dunque redatti molto più presto di quanto abitualmente vien detto. E il loro valore storico è quindi di prim'ordine »*, scrive il Carmignac. E a p. 105, nota 51 si ferma sul seguente testo di S. Ireneo: « Matteo fra gli Ebrei nella lingua propria di essi produsse un Vangelo, nel tempo in cui Pietro e Paolo predicarono a Roma e vi fondarono la Chiesa. Quindi dopo la dipartita di costoro, Marco, discepolo e segretario di Pietro, ci trasmise anch'egli per iscritto le cose predicate da Pietro ».

Il Carmignac ne dà la seguente spiegazione: « Matteo ha scritto in ebraico prima di lasciare la Palestina; a Roma, fondando la Chiesa, Pietro e Paolo han predicato soltanto oralmente l'Evangelo; Marco ha prolungato il loro insegnamento dopo la loro morte ». È la spiegazione del celebre benedettino J. Chapman, che la fonda sul contesto: *St. Ireneus on Dates of Gospels,* in *Journal of theological Studies* 6 (1905) 563-569.

Scende in campo il Grelot

Contro la trilogia Robinson-Tresmontant-Carmignac e in particolare contro quest'ultimo insorse il p. Grelot S.J., con un libro polemico: *Evangile et tradition apostolique. Reflexion sur un certain « Christ hébreu »* (ed. du Cerf, Paris 1984, pp. 197). Alla fine della terza edizione del suo saggio il Carmignac rispose elegantemente, da par suo, alle critiche mosse con arroganza dal Grelot.

Ecco un saggio della signorile polemica del Carmignac:

« *19ª critica* [del padre Grelot]: "Comprendo che il testo di Sant'Ireneo [che noi abbiamo sopra riportato] imbarazza J. Carmignac, perché esso contraddice le sue tesi fondamentali. Ma son le tesi che devono adattarsi alle fonti, e non l'inverso (p. 184).

Risposta: l'essenziale delle mie ricerche verge sulla lingua di Marco, di Matteo e delle fonti di Luca e portano a provare (lo spero, anche dopo le critiche del Grelot), che essi sono stati scritti in una lingua semitica. Ora, Sant'Ireneo afferma che Matteo è stato davvero scritto in una lingua semitica (ebraico, come io preferisco) o aramaico (come preferisce il sig. Grelot); egli sottintende la stessa cosa per Marco, presentandolo come il traduttore di Pietro. Certo Grelot rifiuta il termine *traduttore* e preferisce *truchement*, interprete. I due termini sono entrambi possibili, sebbene l'articolo di E. Stauffer che cito a p. 63 (ETHELBERT STAUFFER, *Der Methurgeman des Petrus* in *Neutestamentliche Aufsatze, Festschrift für Josef Schmid* (Pustet, Regensburg 1963), pp. 283-293), fornisce seri argomenti in favore di « traduttore ». Ma, siccome il sig. Grelot fa di Ireneo la base del suo edificio (« le ferme indicazioni di Ireneo obbligano... » p. 187), ogni incertezza sul senso reale di Ireneo scuotono, fanno crollare questo edificio; per me, al contrario, che studio il sostrato del testo greco degli Evangeli, basta che le mie conclusioni non contraddicano S. Ireneo. E questo il sig. Grelot è ben lungi dall'averlo provato » (p. 109). Qui si rivela tutto il Grelot: del testo di S. Ireneo abbiamo riportato l'interpretazione del benedettino Chapman (convergente con quella del Carmignac), del padre del Paramo S.J. (1961), del padre G. Dorado, ma il Grelot, imperterrito, dà per certo, indiscusso, quanto da decenni è dichiarato « oscuro » ed è oggetto di tante discussioni. Unico testo, questo di S. Ireneo, che, se inteso come vuole il Grelot, viene ad essere in contrasto con i testi e la testimonianza di tutti gli altri padri; ma il Grelot

dà per assodata la sua interpretazione, e soltanto perché favorisce la tesi della comunità creatrice, che esige lo spazio di almeno 40 anni, tra la morte di Gesù Nostro Signore (a. 30) e la raccolta delle foglie sparse, create dalla comunità primitiva, ad opera di ignoti redattori.

Nella *Biblia Comentada* da *Profesores de Salamanca* (Domenicani) (vol. V *Evangelios*, BAC 239, Madrid 1964) il padre Manuel de Tuya O.P., a p. 7 ss. scrive: *un texto muy discutido de S. Ireneo: Mateo dio su Evangelio en la lengua hebrea cuando Pedro y Pablo evangelizaron y fundaban la iglesia de Roma*, MG 7, 844 (« un testo molto discusso di S. Ireneo: Matteo diede il suo Evangelo in lingua ebraica quando Pietro e Paolo evangelizzavano e fondavano la Chiesa di Roma »), qualora si tratti della prima prigionia di Paolo (61-63) a Roma, Matteo daterebbe 61-67. Ma il testo di S. Ireneo *es muy oscuro*, è molto oscuro, e si presta a varie interpretazioni. Se si accetta l'epoca del primo viaggio di S. Pietro a Roma *se podria llegar al año 42-44*, Matteo daterebbe dall'anno 42-44: così ritengono anche Bisping, Belser, Gutjahr, Buzy... Che il Vangelo di Marco sia stato scritto dopo la morte di Pietro è escluso da S. Clemente d'Alessandria (MG 20, 552 cf. 9, 732) e da Eusebio (MG 20, 172); la data probabile di composizione resta perciò il 55-60.

Non è possibile riportare qui per intero queste ed altre pagine di altri autori, che dimostrano tutta la superficialità del Grelot.

Un leader del modernismo in esegesi

Ma chi è questo paladino, tanto arrogante quanto sprovveduto di argomentazioni, sceso in campo per difendere il « Nuovo » corso biblico ovvero il trionfo del modernismo nell'esegesi? « Nato nel 1917, dottore in teologia e in lettere, professore (ahinoi!) all'Institut Catholique di Parigi, e (udite, udite!) membro della pontificia commissione biblica », il Grelot si affanna, insieme con il fratello Ignazio de la Potterie, ad attribuire all'ultimo Concilio la negazione dell'inerranza assoluta della Sacra Scrittura e la negazione della storicità dei Santi Evangeli. E pour cause, non senza ragione, dato che il padre Grelot fu nel Concilio tra i più accesi promotori delle rovinose « novità » introdotte in esegesi dai modernisti insediatisi nel pontificio Istituto biblico. A dimostrare il suo ultraprogressismo in esegesi c'è il suo articolo pubblicato in *Études* gennaio 1966: *La*

constitution sur la révélation. La préparation d'un schéma conciliaire.

La promulgazione della Costituzione conciliare sulle fonti della Rivelazione, la *Dei Verbum,* è del 18 novembre 1965. Nel gennaio 1966 il padre Grelot così spiegava la levata di scudi dei liberali progressisti contro la dottrina cattolica esposta, per la più importante costituzione dogmatica, dalla Commissione teologica preparatoria, presieduta dal card. Ottaviani: «*Per tagliar corto, veniamo subito alle cause profonde dell'avvenimento. In breve, né la composizione della Commissione teologica preconciliare, né lo stato d'animo della maggioranza dei suoi membri, riflettevano in una maniera approssimativa l'assemblea generale alla quale il suo lavoro era ad esso sottomesso. Dal momento che la composizione di questa commissione era stata conosciuta, si erano potuti fare due rilievi:* 1) *la maggioranza dei suoi membri e dei suoi consultori aveva una attitudine teologica risolutamente conservatrice:* 2) *i biblisti di mestiere* [intendi: come Grelot] *vi sedevano in numero molto ristretto, così che non avrebbero avuto la possibilità di farvi sentire la loro voce. Questi due fatti potevano avere delle serie conseguenze nello schema "De Revelatione", così strettamente connesso con le questioni bibliche. Sintomo ancora più rivelatore: per assistere con i suoi consigli autorevoli il lavoro di questa commissione, nessun esperto era stato scelto nel corpo professorale di un organismo così ufficiale come il Pontificio Istituto Biblico di Roma* [la cui svolta verso il modernismo aveva precorso il concilio]. *La cosa era tanto più rilevante in quanto nella stessa epoca certi ambienti romani conducevano un'aspra campagna contro questo stesso Istituto e contro gli indirizzi attuali della esegesi cattolica*». Di quale «campagna» si tratti il padre Grelot lo precisa nella nota, dove, dopo aver aggiunto: «*questa campagna era di notorietà pubblica, giacché trovava espressione in articoli a livelli diversi*», cita l'art. di mons. Romeo, *L'Enciclica «Divino afflante Spiritu» e le «opiniones novae»* in *Divinitas* 1960, la replica del pontificio Istituto biblico in *Verbum Domini* 1981 e il mio commento al *monitum* del Sant'Uffizio. Questo, mettendo fine alla pubblica polemica e revocando a sé il giudizio sulla questione, allontanò dal Pontificio Istituto Biblico i prof.ri gesuiti Lyonnet e Zerwick per le loro erronee «novità» sulla ispirazione, sulla inerranza delle Sacre Scritture e sulla storicità degli Evangeli.

In realtà l'articolo di mons. Romeo, *L'Enciclica «Divino Afflante Spiritu» e le «opiniones novae»* era stato un grido d'allarme contro le rovinose novità in campo biblico ed una

documentata confutazione dell'articolo-manifesto del padre Alonso Schökel: *Dove va l'esegesi cattolica?* (*La Civiltà Cattolica* 3 settembre 1960), che aveva preteso di attribuire a Pio XII e alla sua enciclica *Divino Afflante Spiritu* la rivoluzione in atto in campo esegetico. Superfluo dire che il padre Grelot è per il nuovo indirizzo: per lui lo schema sulle fonti della Rivelazione, preparato dalla Commissione di « conservatori », era un ritorno indietro di 50 anni, « *un affossamento, senza dirlo, della enciclica di Pio XII (Divino Afflante Spiritu, 1943), un'aggressione a colpi fitti contro il movimento biblico nel suo insieme* ».

In realtà «lo schema obbligava a scegliere tra la concezione della teologia e della esegesi, fino allora dominante, alla luce di tutti i documenti del Magistero e il « nuovo » corso voluto dai neomodernisti e « liberali ». Gli ottocento e più padri che votarono per la continuazione della discussione sullo schema presentato dal card. Ottaviani riconoscevano e difendevano l'esatto valore della dottrina proposta ».

Questi precedenti sono sufficienti a spiegare l'intervento del Grelot contro le inoppugnabili ragioni scientifiche del Robinson, del Tresmontant e del Carmignac.

Si presenta ora in bel formato la traduzione italiana del libro del Grelot, fatica delle monache benedettine di Citerna (Perugia), sotto il titolo *L'origine dei Vangeli - Controversia con Jean Carmignac* (la traduzione è sull'edizione francese del 1986). « Controversia con Jean Carmignac », che è morto il 2 ottobre 1986!

Invano il Grelot tenta di giustificarsi: « Stavo correggendo le ultime bozze del mio libro e non potevo cambiare più niente; i lettori vorranno smussare le punte più acuminate che troveranno qua e là » (p. 5). E nella prefazione (pp. 9-12), in riferimento al libro di Claude Tresmontant: « *La presentazione pseudoscientifica* (sic!) *di queste vedute ad un vasto pubblico che non aveva i mezzi per giudicare, lo scalpore pubblicitario..., la loro presentazione più che elogiatrice in qualche circolo troppo conosciuto per la ristrettezza di spirito* (quando non si hanno argomenti non resta che ricorrere alla denigrazione gratuita) *faceva pensare che si tendesse ad un altro scopo: provocare nei lettori — e più generalmente nel pubblico cattolico al quale giungono gli echi attraverso una specie di osmosi — un riflesso di sfiducia verso ogni esegesi seria* (leggi: tipo fantastico: Grelot, de la Potterie ecc.) *che non aderisse subito alle vedute esegetiche più grette. Lo stesso Vescovo, autore della prefazione, si era lasciato prendere. Ho avuto qualche eco del turbamento*

(sic!) *provocato in tal modo negli spiriti, sia in Francia che all'estero (Belgio, Italia, Canada...). Poco tempo dopo..., lo stesso editore ha pubblicato un piccolo* (sic!) *lavoro* (il Carmignac) *esponeva una tesi* (sic!), *dicendo succintamente i motivi che lo portavano a sostenerla e lasciando semplicemente da parte tutte le altre che non concordavano con essa* (è il metodo-Grelot: falsare i fatti, per ingannare — lui sì — facilmente i suoi sprovveduti lettori). *Per fortuna, perché le generizzazioni operate da Claude Tresmontant denotavano almeno un'insufficiente informazione, forse una notevole incompetenza, in ogni caso una parzialità senza sfumature e inaccettabile. Tutto questo mi aveva deciso ad intervenire senza "mettere i guanti" per farlo. Non vi insisto* ».

Scusate se è poco: è sempre il solito Giove che fulmina dall'alto del suo olimpo.

Per la 3ª edizione del libro del Carmignac con la risposta alle sue obiezioni, il nostro Minosse scrive: « *Ho letto con attenzione questa risposta e ne ho approfittato per riprendere in esame tutto il dossier... Me ne ha dato l'occasione una sollecitazione giuntami da Roma, quando è comparsa la traduzione italiana del libro* (J. CARMIGNAC, *La nascita degli Evangeli sinottici*, ed. Paoline 1985), *preparata da due interviste nel mensile* Jesus *e nel settimanale* Famiglia Cristiana. *Un corrispondente romano* (con ogni probabilità, il confratello Ignazio de la Potterie) *mi scriveva il 10 maggio che... considerava cosa pietosa* (sic!) *che, sulla fiducia* (neomodernista) *di queste riviste, "lette in molte parrocchie e famiglie"*, si fossero potute presentare *"le elucubrazioni* (sic!) di Tresmontant e di Carmignac *come l'ultimo grido della scienza neo-testamentaria e come quello che si deve credere". Da qui una certa inquietudine* (sic!) *negli ambienti esegetici e pastorali più seri* ». E cioè negli ambienti progressisti, aperti al razionalismo protestante. E non poteva mancare da parte del Grelot il riferimento all'Istruzione della Pontificia Commissione Biblica « *Sancta Mater Ecclesia* » del 1964 (p. 14).

Non è una cosa seria!

Ne *La Tradizione contro il Concilio* ho scritto: « Il padre Grelot, non convinto della rovina dalle fondamenta del castello in voga eretto dal 1920 in poi dalla critica tedesca (R. Bultmann...) e sorprendentemente traslato, con qualche ritocco secondario, in campo cattolico, ha ritenuto dover intervenire per evitarne il crollo.

Ma la forma stessa gli dà torto. Egli non offre argomenti validi; qui siamo in campo positivo. La trilogia John Robinson, Cl. Tresmontant, J. Carmignac cammina su un terreno solido; fonti, argomenti storici, e principalmente filologici. E la filologia s'impone quasi come la matematica (...).

D'altronde, per la datazione degli Evangeli sinottici prima del 70 d.C. e per la lingua originale di *Mt.* ebraica o aramaica, si ritorna, convalidandola con argomenti storici e filosofici, alla quasi unanime concordia degli autori cattolici, che seguono ed illustrano le decisioni della Pontificia Commissione Biblica (*EB* nn. 401-411). Nel 1982 sinteticamente esponevamo quanto da me proposto da anni al riguardo: eco della sentenza dei Padri: *La Chiesa di Cristo e la formazione degli Apostoli* (ed. Rogate, Roma) p. 317 s. « Il primo a scrivere l'Evangelo fu l'apostolo Matteo... Egli, prima di lasciare la Palestina, insieme agli altri, per predicare, donò a quei fedeli, il suo prezioso Evangelo scritto nella loro lingua, l'aramaico ».

Ora la partenza degli Apostoli dalla Palestina per la conversione delle Genti, sembra collegata con il segno dato dal Cielo: la celebre visione degli animali impuri, offerta a San Pietro, a Joppe; cenno divino per il battesimo del primo pagano, il centurione Cornelio con tutta la sua famiglia (*Atti,* 10-11). Dagli *Atti* inoltre si può dedurre con sicurezza che al 42 d.C. in occasione della persecuzione di Erode Agrippa I, nessun apostolo si trovasse ormai a Gerusalemme ed in Palestina, quando fu ucciso Giacomo... ed incarcerato Pietro, che, liberato da un Angelo, lasciò anch'egli la Palestina (1).

Il primo Evangelo, pertanto, fu scritto verso il 40 d.C., dieci anni appena dopo la morte del Redentore. Ben presto si pensò a tradurlo in lingua greca, la lingua ufficiale dell'impero, per gli stessi Giudei dimoranti fuori dalla Palestina che conoscevano solo il greco. Quando S. Paolo nel 50-51 d.C. da Corinto scrive le due lettere ai Tessalonicesi, la traduzione in greco dell'Evangelo di Matteo era già avvenuta: egli ne dipende letterariamente, particolarmente, nella seconda (c. 2, 1-14 da *Mt.* 24). Concordano i critici H. A. A. Kennedy, A. Plummer (p.

---

(1) SPADAFORA, *Qua occasione apostoli profecti sunt in universum mundum,* in *Verbum Domini* 21 (1941) 281-286, 306-310. Ancora in *Temi di esegesi,* I pag., Rovigo 1953, pp. 421-441: *Partenza degli Apostoli dalla Palestina - Motivo e tempo.* Cfr. *Intr. N.T.,* Höpfl-Gut-Metzinger, p. 45 s., che cita per gli anni 41-42 A. Bisping, F. X. Polz, J. Felten, J. Belser... Buzy tra il 42 e il 50. EUSEBIO, *Storia eccl.* III 24, 6; V, 18-14; Clemente Aless. in *Strom.* VI, 5, 43 (PG 9, 264).

210); Dom J. B. ORCHARD, *Thessalonians and the Synoptic Gospels*, in *Biblica* 19 (1938) 19-42. E. COTHENET, *La II épitre aux Thessaloniciens et l'Apocalypse synoptique*, in *Recherches de Science Religieuse*, 42 (1954) 5-39. E nei commenti a *I* e *II* ai *Ts.*: F. AMIOT Paris, 1946, p. 252. GIOV. RINALDI, Milano 1950 p. 55 s. 104-108; K. STAAB, Regensburg 1950, p. 32, 42 (2).

Autore degli *Atti* e del terzo Evangelo è San Luca... « Ora gli *Atti* non vanno più oltre il 63 d.C.; non fanno cenno della liberazione di S. Paolo presso il Tribunale di Cesare, avvenuta in quell'anno. Il terzo Evangelo, che precede, come è detto nel prologo degli *Atti*, fu da lui composto nel 60 durante la prigionia di San Paolo a Cesarea. È questo un riferimento per la data del secondo Evangelo: Marco mise per iscritto la predicazione di Pietro verso il 50-55; San Luca infatti spesso lo segue e ne dipende ».

Un tentativo fallito

Ed ora veniamo all'*Istruzione* della Pontificia Commissione Biblica, alla quale si appellano tutti i cultori dell'esegesi modernista.

Tra il 1950 e il 1960 c'era stata una svolta rovinosa dall'esegesi cattolica all'esegesi razionalista vigente in campo protestante, e ciò contro tutte le direttive impartite in materia dalla Chiesa, particolarmente da Leone XIII nella *Providentissimus Deus*.

Fu così che nel 1964 la Pontificia Commissione Biblica cercava di varare la famosa istruzione, a cui oggi si appellano i neomodernisti. Già proposta un anno prima e rigettata dai cardinali Ottaviani e Ruffini, l'Istruzione fu proposta ed approvata il 21 aprile 1964 da membri eletti appositamente a questo scopo sotto la pressione del card. Bea S.J. L'Istruzione offrì ai modernisti il contraltare al *Monitum* col quale nel 1961 il Sant'Uffizio aveva riaffermato la piena storicità degli Evangeli. Dalla Storicità degli Evangeli la *Instructio* della Pontificia Commissione Biblica, contrariamente a quanto si afferma, non fa-

---

(2) F. SPADAFORA, *Gesù e la fine di Gerusalemme e l'Escatologia di San Paolo*, Ist. Pad. Art. Graf., Rovigo 1971 (2ª ed.): in particolare, *La dimostrazione della dipendenza letteraria di 1-2 Ts. da Mt. c. 24*, nel c. IV pp. 209-220.

ceva parola, ma, come dice il titolo: *De Historica Evangeliorum veritate* (« *Sancta Mater Ecclesia* » sono soltanto le parole iniziali) aveva oggetto la verità storica che si può trarre dagli Evangeli (il solito gioco!) e, in questo campo, sembrava far suoi i postulati gratuiti e demolitori delle scuole razionaliste tedesche ed esattamente della *Formengeschichte* o Storia delle Forme. Bastino qui questi cenni. Il lettore interessato ad una più ampia trattazione dell'argomento può consultare F. Spadafora, *Leone XIII e gli studi biblici,* Istituto Padano Arti Grafiche, Rovigo 1976, pp. 136-164 e 178-187.

Non riuscì il tentativo di influenzare il Concilio. La *Dei Verbum,* infatti, ha riaffermato la storicità piena dei quattro santi Evangeli e la loro origine apostolica: gli autori sono due Apostoli: Matteo e Giovanni e due « viri apostolici »: Marco (traduttore di Pietro) e Luca, il medico diletto di San Paolo. E questa dottrina è proposta come verità che la Chiesa ha sempre e dovunque ritenuto e tutt'ora ritiene: « Ecclesia semper et ubique tenuit ac tenet ». È questa la formula chiara sempre adoperata per esprimere che una data verità è da ritenersi per fede divina e cattolica: ciò che è stato sempre e dovunque (il *semper et ubique* di San Vincenzo di Lerino) creduto dalla Chiesa deve essere ritenuto magistero infallibile della Chiesa. Il che significa che il Concilio ha sancito con termini chiarissimi, in forma solenne, la storicità degli Evangeli: c'è una equazione, una corrispondenza perfetta tra ciò che Gesù nella realtà ha detto e ha fatto e ciò che narrano e riferiscono i quattro Evangeli, tra il « Gesù della storia » e il « Gesù della fede ».

Lo stesso Paolo VI intervenne presso la Commissione Teologica del Concilio in difesa dell'inerranza assoluta e della piena storicità della Sacra Scrittura: « Il S. Padre — scriveva alla Commissione Centrale — non potrebbe approvare una formula che lasciasse dubitare sulla storicità di questi SS. Libri » (cfr. padre Caprile, *Tre emendamenti...* in « La Civiltà Cattolica », 5 febbraio 1966, pp. 214-231; e F. SPADAFORA, *La tradizione contro il Concilio,* pp. 56. 64-66. 92-93. 130).

Questa solenne riaffermazione di quanto gli studiosi cattolici, esegeti e teologi, sostenevano e difendevano unanimi fino al 1964, facendo eco a tutte le fonti patristiche e al magistero della Chiesa, è stata ulteriormente riconfermata in modo scientifico dallo studioso anglicano Robinson e dagli studiosi cattolici Tresmontant e Carmignac, che sono pervenuti all'identico risultato lavorando indipendentemente e per vie affatto diverse.

L'ammenda del card. Bea

Il cardinale Bea ebbe parte precipua se non esclusiva nella preparazione e nel varo della *Istruzione*. Egli, che nel dicembre 1932 alla domanda di Pio XI: « Quando è morto nostro Signore? » si rifiutava, rispondendo: « *Vostra Santità sa che io sono specializzato in antico testamento* » e faceva preparare una nota dal padre U. Holzmeister S.J., professore di cronologia biblica del nuovo testamento! (cf. il padre S. Schmidt, *Agostino Bea*, Roma 1987, pp. 626-629).

Prima di morire il card. Bea ha fatto ammenda con il suo libro: *La parola di Dio e l'Umanità* (Cittadella Editrice, Assisi 1967, pp. 320) nel quale energicamente difende contro la tesi dei neomodernisti il testo della *Dei verbum*, riconoscendo che essa ha riaffermato l'inerranza assoluta della Sacra Scrittura e *la piena storicità, autenticità, apostolicità degli Evangeli*.

Della Pontificia Commissione Biblica, invece, si deve lamentare quanto del Pontificio Istituto Biblico deprecava il grande prof. padre Alfredo Vitti S.J.: « La compagnia di Gesù ha tradito la fiducia e il mandato confidatole dalla Chiesa ».

La parola al papiro 7Q5

« Parlano anche i papiri » è il titolo di un libro di quel simpatico e geniale teologo che fu mons. Emilio Lattanzi, ex alunno del Pontificio Istituto Biblico, e per tanti anni Decano della facoltà di Teologia nella Pontificia Università del Laterano (è morto nel 1970; v. Federico Lattanzi, *Un uomo libero*, Roma 1971). Vi illustrava con la sua verve la pubblicazione del frammento di un celebre papiro conservato nella « John Rylands Library » di Manchester (Inghilterra), comprato in Egitto nel 1920, con i versetti 31-33 del capitolo 18 dell'Evangelo di San Giovanni su un lato e i versetti 37-38 dello stesso capitolo sull'altro. Il papiro è assegnato al 125 d.C. (C. H. Roberts, *An Unpublished Fragment of Fourth Gospel in the « John Rylands Library »*, Manchester 1935).

La voce del papiro Rylands mise a tacere definitivamente la canea dei razionalisti tedeschi (e pappagalli modernisti), che negavano l'attendibilità del brano riportato (il capitolo 18 è il colloquio di Gesù dinanzi a Ponzio Pilato) e negavano l'autenticità

dell'Evangelo di S. Giovanni, da essi battezzato « teologico » e rimesso alla fine del secondo secolo.

I papiri che oggi interessano il Nuovo Testamento sono aumentati di numero e continuano a crescere, con grande disappunto di certi « critici » che, però, risolvono il loro imbarazzo... ignorandoli. Il che è tanto più sorprendente in quanto proprio nell'Istituto Biblico è decano della Facoltà Biblica l'autore di una preziosa scoperta, relativa appunto alla data di composizione degli Evangeli. Si tratta del padre José O' Callaghan S.J. L'*Enciclopedia della Bibbia* (Elle DI. CI. Torino-Leumann 1971), per la quale egli ha curato alcune voci, così lo presenta: « Dr. in filosofia e filologia classica. Presidente di "Balmesiana" e direttore del Seminario di Papirologia della Facoltà Teologica S.J. di San Cuyat del Valles (Barcellona), Spagna »; e basta scorrere le tre voci da lui curate: *Papiri Biblici, Papiro, Papirologia,* per valutare la vasta cultura specifica del padre O' Callaghan. Questo eminente papirologo, chiamato dalla Spagna al Pontificio Istituto Biblico, ha decifrato e ricostruito un piccolo frammento di papiro, il quinto dei papiri ritrovati nella settima grotta di Qumran, (*7Q5*) presso il Mar Morto: si tratta di un frammento dell'Evangelo di San Marco (6, 52-53), databile nell'anno 50. Ne dava notizia un po' timidamente lo stesso padre O' Callaghan nel 1972 in *Biblica* 53 (1972) 91-100: *Papiros Neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran?* Ma quel punto interrogativo e la sua modestia, indice della sua serietà, hanno nociuto a questo studioso presso il grande pubblico, studenti ed anche professori, che pendono dal parere dei « nomi », che van per la maggiore, per alzare o abbassare il pollice. C'è voluto l'intervento di un professore protestante di Berlino, Carsten Peter Thiede, competente in materia, perché fosse presa in seria considerazione l'importante scoperta del padre O' Callaghan e le fosse dato finalmente il meritato e pieno consenso. Il Thiede ha validamente confermato la validità della scoperta del padre O' Callaghan in *Die teste Evangelien - Handschrift ? Das Markus - Fragment von Qumran und die Anfange der schriftlichen Uberlieferung des Neuen Testaments* (Wuppertal 1986): «il più antico manoscritto dei Vangeli? il frammento di Marco di Qumran e gli inizi della tradizione scritta del Nuovo Testamento », traduzione italiana in *Subsidia biblica* n. 10 (Università Gregoriana-Pontificio Istituto Biblico, 1987, 73 pagine). Recentemente il padre O' Callaghan è ritornato sulla scoperta ne *La Civiltà Cattolica,* 5 novembre 1988 (pp. 269-272): *Verso le origini del Nuovo Testamento.* Giustamente egli ricorda l'importanza che ha avuto un analogo ritrovamento: quello del frammento con i versetti di San Giovanni (del quale abbiamo detto)

per smentire definitivamente « le scuole che attribuivano agli scritti giovannei una redazione più tardiva » (p. 269).

La data — 50 d.C. — confermata ora per S. Marco dal papiro n. 5 della settima grotta Qumran (*7Q5*) corrisponde esattamente con quanto risulta dall'esame del testo (criteri interni) e da tutti i dati offerti dai Padri (criteri esterni).

La dipendenza letteraria della I e II lettera ai Tessalonicesi di San Paolo, scritte nel 50-51, dall'Evangelo greco di San Matteo (capitòlo 24), dipendenza letteraria sicura (vedi bibliografia offerta già da noi in *Gesù e la fine di Gerusalemme* e *La escatologia in San Paolo*, Istituto Padano Arti Grafiche, Rovigo, II ed. 1971, pp. 209-220), esige che l'Evangelo di San Matteo in aramaico o ebraico, attestato da tutta la tradizione, sia stato composto molto prima del 50, dato che in quest'anno era già conosciuta e divulgata la sua traduzione in greco (l'unico Matteo a noi pervenuto), che è citata testualmente da San Paolo. Inoltre, un'esegesi accurata del capitolo 24 di San Matteo, (op. cit.) fa toccare con mano che, nella domanda rivolta a Gesù dagli Apostoli circa il tempo della distruzione di Gerusalemme, da Lui chiaramente affermata, Matteo ci dà il tenore originale della domanda rivolta dagli apostoli in ebraico (o in aramaico); San Marco, che non scrive per gli Ebrei, ha eliminato gli elementi difficili che in essa si sarebbero prestati a malintesi e San Luca, il quale aveva dinanzi il Vangelo di Marco, ha eliminato ogni elemento semita, dandoci la forma più chiara. L'ordine che ne risulta è dunque il classico ordine attestato da tutti i Padri: Matteo (aramaico o ebraico e greco); Marco, Luca; l'Evangelo semita originario di Matteo è alla base di Matteo-greco, dell'Evangelo di Marco e dell'Evangelo di Luca. È quel che sosteneva anche L. Vaganay.

Abbiamo illustrato l'importanza di questo ritrovamento, che viene a stroncare ogni tentativo degli esegeti razionalisti protestanti e modernisti, negatori del soprannaturale, di ritardare la data di composizione dei Vangeli, per far spazio all'attività fabulatrice dei primi cristiani, i quali avrebbero trasfigurato il « Gesù della storia », che i modernisti affermano « non essere Dio e non aver fatto nulla di divino » (S. PIO X, *Pascendi*), nel « Gesù della fede » con tutti i fatti miracolosi narrati dagli Evangelisti (cfr. *Lamentabili* n. 29). Al contrario, il provvidenziale ritrovamento viene a dare un'ulteriore conferma a quanto i Padri e il Magistero della Chiesa attestano, e storici ed esegeti cattolici hanno comprovato, circa la data di composizione degli Evangeli, la loro autenticità e il loro valore storico. Ed ecco ora come lo studioso protestante Carsten Peter Thiede

racconta la sensazionale scoperta del padre O' Callaghan S.J., al quale si deve la decifrazione di *7Q5*:

« La settima grotta, scoperta e aperta nei mesi di febbraio e marzo del 1955, non offriva a prima vista nulla di così sensazionale come i rotoli della prima grotta, scoperti nel 1945 e divenuti famosi nel 1947, con cui era iniziata la scoperta e la valorizzazione di Qumran. Ci vollero addirittura sette anni prima che i frammenti della settima grotta venissero pubblicati nel 1962 (M. BAILET-J. T. MILIK-R. DE VAUX, Discoveries in the Judaean Desert of Jordan, *III:* Les Petites Grottes de Qumran, *Oxford 1962, vol. I, testo; II, illustrazioni).*

Tuttavia già il resoconto della scoperta, del 1962, sottolineava un fatto che se fosse stato subito osservato, avrebbe dovuto suscitare la massima attenzione: tutte le grotte di Qumran, con pochissime eccezioni, contenevano esclusivamente testi ebraici (e aramaici) — sia di libri veterotestamentari sia di scritti della comunità di Qumran — e quasi mai si trovava papiro come materiale usato. Invece la grotta 7 aveva solo testi greci ed esclusivamente papiri (ed inoltre, il frammento 19: l'impronta a rovescio di un frammento di papiro, indurita nel terreno).

Questa scoperta, in sé e per sé sensazionale, rimase tuttavia senza conseguenze. C'era il compito urgente di decifrare i frammenti, diciannove complessivamente. Per la verità i papirologi incaricati di questo, M. E. Boismard e P. Benoit, non andarono molto lontano. Per la maggior parte i frammenti erano troppo piccoli, contenevano poche parole o combinazioni di lettere per poter — semmai — venir ordinati abbastanza rapidamente. Così Benoit e Boismard si limitarono alla decifrazione di due dei 5 maggiori frammenti, 7Q1, Esodo *28, 4-7* Baruc *(lettera di Geremia) 6, 43-44; per i frammenti 3-5 avanzarono solamente l'ipotesi che si potesse trattare di testi biblici. Per il frammento 5 si accennava al fatto che la singolare combinazione —* nnes *— nella quarta riga poteva far parte della parola* egennesen *("Generò") e dunque provenire da una sezione genealogica. Gli inutili tentativi di localizzare anche questi frammenti nell'*Antico Testamento *greco, compresi gli "Apocrifi", dei 70, portò a una interruzione del lavoro. All'idea che tra*

⟶

Ingrandimento fotografico (« in infrarojo ») di *7 Q 5*, il frammento di papiro n. 5 con i vv. 52-53 del capitolo 6 del Vangelo di S. Marco trovato nella settima grotta di Qumran presso il Mar Morto (*Biblica*, 1972, vol. 53).

quei "testi biblici" ci potessero essere frammenti neotestamentari non si arrivò: Nuovo Testamento, *l'annuncio di Gesù Cristo, non aveva niente a che fare con gli Esseni di Qumran e il fatto storicamente ed archeologicamente attestato che le grotte di Qumran con i loro manoscritti fossero state sigillate nell'anno 68, quando gli abitanti dell'insediamento fuggirono di fronte alle truppe Romane guidate da Vespasiano contro Gerusalemme, consolidò questa opinione: Tutto quello che si sarebbe trovato in queste grotte doveva essere stato scritto prima dell'anno 68. Secondo la convinzione comune questo poteva riguardare solo le "lettere autentiche di Paolo".*

A questo si aggiunse che il papirologo britannico C. H. Roberts, colui che nel 1935 a Manchester aveva già decifrato e datato il P 52, espresse, e poi pubblicò, l'opinione che il frammento 7Q5, pure di una certa entità, fosse scritto al più tardi nell'anno 50. Anche J. O' Callaghan, che riprese il lavoro dieci anni dopo la pubblicazione dei reperti, non mirava assolutamente a trovare un frammento di Marco o di qualunque altro testo neotestamentario. Lavorava ad un catalogo di manoscritti dei Settanta e cercava quindi di scoprire passi nell'Antico Testamento almeno per i maggiori frammenti della settima grotta. Solo dopo aver sperimentato l'insuccesso come i suoi predecessori, gli venne l'idea che quella singolare combinazione di lettere nella quarta riga del quinto frammento, — nnes *— non fosse forse parte di un termine genealogico, ma della parola* Gennesareth. *Ora, il lago o il territorio di Gennesaret nell'Antico Testamento, compresi gli apocrifi, ricorrono una sola volta con questa grafia: 1* Maccabei *11, 67,* gennesar *(di solito si trova Chenereth o Chenara). Ma nessun'altra delle lettere sicure del frammento corrisponde a questo passo, per non parlare degli altri segni. Prima di rinunciare, però, O' Callaghan, più per curiosità scientifica che per vera convinzione, tentò quel che era da considerare impossibile a priori: esaminò il Nuovo Testamento.*

Chi ha provato, in un ambito qualunque, a seguire una traccia del tutto inverosimile, e poi ha constatato che proprio quella ha portato al risultato in cui ormai non si sperava più, potrà facilmente immaginarsi la reazione di O'Callaghan quando constatò che nel Nuovo Testamento c'era effettivamente un passo a cui tutto corrispondeva: il gruppo di lettere -nnes- *da "Gennesaret", come pure le altre due particolarità del frammento: uno spazio nella riga 3, chiamato* paragraphos, *che negli antichi manoscritti divideva due sezioni del testo (in certo modo, quello che anche oggi chiamiamo un "paragrafo"), e la frase dopo*

questo paragrafo, che comincia con un kai *("e"). In* Marco *6, 52-53 col versetto 52 finisce il racconto di Gesù che cammina sulle acque e al versetto 53 inizia quello delle guarigioni di Genesaret — ed inizia con* kai, *la forma stilistica della paratassi ("coordinazione") caratteristica di Marco.*

Quando risultò che anche le altre lettere conservate concordavano con questa identificazione, O' Callaghan pubblicò il suo risultato. E sebbene avesse ogni fondamento per pubblicare un risultato finale, fu abbastanza cauto e volle prima avviare un dibattito internazionale tra esperti. Espresse questo nel titolo del suo articolo con un punto interrogativo "Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran?". *Le reazioni non tardarono e nelle direzioni che si potevano aspettare. Approvazioni entusiastiche furono espresse soprattutto da coloro che si auguravano un colpo decisivo contro la corrente dominante negli studi di introduzione al Nuovo Testamento; energici rifiuti vennero invece soprattutto da coloro che rappresentavano questa corrente; e in mezzo stavano singoli neotestamentari, papirologi ed esperti di Qumran, che espressero un prudente assenso, ma immediatamente non volevano ancora tirare nessuna conseguenza. forse azzardata.*

Nei paesi di lingua tedesca si lasciò cadere il dibattito sulle identificazioni dopo che Kurt Aland, il direttore dell'Istituto per la ricerca del Nuovo Testamento di Münster, coeditore dell'edizione "Nestle-Aland" del Novum Testamentum Graece *e del* Greek New Testament, *prima in diverse interviste e comunicazioni alla stampa e poi in due lunghi articoli, aveva preso una posizione decisamente contraria. L'autorità di Aland, indiscussa sul piano internazionale, si impose; i neotestamentari non facevano molto caso al fatto che, come già M. Bailet e P. Benoit alle cui critiche sostanzialmente si appoggiava, egli non aveva lavorato da un punto di vista papirologico con tutta la precisione dovuta: come si mostrerà in seguito, erano stati trascurati criteri di O'Callaghan essenziali e caratteristiche decisive dei papiri, soprattutto del papiro* 7Q5 *con il suo* paragraphos.

Successivi tentativi, negli Stati Uniti, di sottolineare la correttezza della decifrazione trovarono dunque fuori dell'ambito anglofono poca considerazione. Eppure per uno storico del testo che senza preconcetti prenda in considerazione quanto di fatto un papirologo presenta, soprattutto per l'unica identificazione di cui anche secondo O'Callaghan in primo luogo si trattava, restano pochi dubbi: 7Q5 *corrisponde a* Marco *6, 52-53* » (*Subsidia biblica* 10, Biblical Institute Press, Roma 1987, pp. 12-15).

Dopo l'accurato esame scientifico del frammento, lo studioso tedesco conclude: « *Così, riassumendo, sono state portate non solo tutte le prove positive per la correttezza dell'identificazione, ma in più sono state eliminate tutte le possibili obiezioni.*

In base alle regole del lavoro paleografico e di critica testuale, è certo che 7Q5 *è* Mc. *6, 52-53, il più antico frammento conservato di un testo del Nuovo Testamento, scritto attorno al 50, e sicuramente prima del 68. E che il passo come tale non provenga da una raccolta formatasi prima di Marco, ma presupponga un Vangelo già completamente terminato, era già stato affermato, giustamente, dallo stesso Kurt Aland, prima che cercasse di confutare l'identificazione del frammento senza tener conto delle sue principali caratteristiche.*

Si può capire che un neotestamentarista prudente esiti ad accettare troppo in fretta una scoperta così ricca di conseguenze. Ma questo non avrebbe dovuto indurre a trascurare lo studio particolareggiato del reperto, e ad inserire informazioni inesatte quando si è fatto ricorso al computer *per il controllo (soprattutto non prendendo in considerazione il paragrafo e il cambio* d n t). *Nelle prossime edizioni del Nestle-Aland del* Greek New Testament *come in tutte le altre edizioni del Nuovo Testamento greco dovrà ormai venir incluso* 7Q5, *come il più antico testimonio del testo e come documento per le due varianti — il mutamento di suono da* d- *a* t- *e l'omissione di* epi ten gen. *Inoltre è ormai assolutamente necessario che* 7Q5 *abbia un numero nei cataloghi dei papiri neotestamentari* » (ivi, pp. 42-43).

Per gli studiosi che non vogliono e non debbono dare il loro cervello all'ammasso

A chi vuole davvero rendersi conto del valore di *7Q5* — se è professore di Sacra Scrittura tale consiglio non è che l'espressione di un suo preciso dovere — consigliamo di studiare accuratamente la questione fin dall'inizio.

Ecco l'itinerario che noi stessi abbiamo percorso:

1) la prima comunicazione fatta dal padre Josè O'Callaghan della sua decifrazione si trova in *Biblica* 53 (1972) 91-100 e *Biblica* 53 (1972) 362-367: *1.a Tim. 3, 16; 4, 1-3 e n. 7Q4?*

2) il 4° fascicolo della stessa rivista, nello stesso anno, ri-

porta la critica e le obiezioni di Maurice Bailet (Bordeaux) alla ricostruzione del padre O'Callaghan.

3) Simultaneamente il padre P. Benoit, formulava il suo parere negativo sulla importante e molto diffusa *Revue Biblique* 79 (1972) 321-324: « *Note sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumran* ».

4) Il padre J. O'Callaghan rispondeva alle obiezioni-critiche punto per punto, con delicatezza e modestia, ma anche con chiare argomentazioni che non lasciano dubbi. Egli ritornava a Gerusalemme per l'esame diretto dei frammenti originali conservati nel « Rockefeller Museum ».

Purtroppo gli ammiratori del padre Benoit, i suoi alunni e lettori si sono fermati alla sua Nota sulla *Revue Biblique* e non sono andati oltre; non hanno letto la documentata, precisa risposta esauriente del padre O'Callaghan, apparsa sull'ultimo fascicolo di *Biblica,* dello stesso anno 1972: « *Notas sobre* 7Q5 *tomadas en el "Rockefeller Museum" de Jerusalem* ».

Nel titolo mancava l'accenno « *risposta alle critiche Benoit-Bailet* ». E i superficiali pensarono: causa perduta ormai, quella del padre O'Callaghan, dopo il giudizio negativo del Benoit e della *Revue Biblique!* Tanto più che Kurt Aland, anch'egli basandosi sulla *Nota* del Bailet e del Benoit (e lavorando, al pari di loro, senza la dovuta precisione, come rileva il Thiede) si era pronunciato « pollice verso », negativamente.

5) Ma ecco l'intervento del professore di Berlino Carsten Peter Thiede, col suo libro (1986) che riprende accuratamente tutta la questione, e da competente: l'edizione italiana, tradotta dalla dottoressa C. Caniti, è pubblicata dal Pontificio Istituto Biblico, nel N. 10 della collana *Subsidia Biblica* nel 1987 (cfr. *La Civiltà Cattolica,* 5 novembre 1988). Il Thiede fuga ogni dubbio: il più antico manoscritto degli Evangeli: *Mc.* 6, 52-53 è il piccolo frammento papiraceo trovato nella 7ª grotta di Qumran esplorata nel 1955 e i cui risultati furono dati a conoscere nel 1962. Il papiro è assegnato al 50 d.C.

Ogni indicazione bibliografica nel libro di Thiede.

FRANCESCO SPADAFORA

TRA CREATURE E CREATORE
La vita cristiana in San Giovanni della Croce
(parte seconda)

V - Umiltà e verità

Purificazione significa *consapevolezza di povertà,* ma l'accettazione di tale consapevolezza è *umiltà,* e l'umiltà è *verità*: verità su di sé e, quindi, perfetto conoscimento di sé e verità su Dio nella consapevolezza che Dio solo è verità, che l'anima è capace di possedere solo perché Egli che è verità e invade l'anima possedendola fa diventare l'anima come Sé, capace, quindi, della stessa Sua capacità.

Giovanni è categorico: « la virtù non consiste nelle apprensioni e nei sentimenti di Dio, per quanto elevati siano, né in alcuna cosa che di questo genere [le anime] possano in sé sperimentare; ma, al contrario, consiste in ciò che in sé non sentono, cioè in molta umiltà e disprezzo di sé e di tutte le loro cose e nel godere che gli altri abbiano di sé lo stesso basso concetto, non desiderando mai di valere nell'opinione altrui » (*Salita,* III. IX. 3), e aggiunge: « tutte le visioni, le rivelazioni e sentimenti del cielo, e quant'altro mai essi sapessero escogitare, non valgono tanto quanto il più piccolo atto di umiltà » (*Salita* III. IX. 4).

Di fronte a Dio l'anima è nulla e il nulla dell'anima deve *autoriconoscersi* tale se vuole avere l'autentico concetto di sé e se questo concetto è vero, deve volere che, per la verità, esso sia condiviso. È un ragionamento che parte in Giovanni dalla fede, ma è, anche sul piano filosofico, di tale rigore e coerenza da stupire per il coraggio non solo della sua fede, ma anche della sua mente: il coraggio di affacciarsi, senza riserve sulla verità, delle cose, dell'uomo, di Dio.

Verità si intreccia sempre con libertà, e Giovanni continua: « Questa virtù ha gli effetti della carità, la quale non stima e non cerca le proprie cose, né pensa alcun male se non di sé, e non pensa di sé alcun bene, ma degli altri. Dunque conviene che non si gonfino di superbia per le loro apprensioni sopran-

naturali, ma procurino di dimenticarle, per godere la libertà dello spirito ».

È la *libertà dei figli di Dio,* che è fatta della stessa verità di Dio. Siamo in una atmosfera che, apparentemente, è rarefatta, valida soltanto per gli alpinisti provetti, in realtà, almeno come *tensione,* occorre che ciascun'anima si sforzi di respirarla; ma già questo sforzo va compiuto in pienezza di umiltà: siamo, con l'umiltà, di fronte a qualcosa di irrinunciabile per il Cristiano. Qualcuno potrebbe essere indotto al dilemma se uscire dal mondo o gettare la spugna, ma se l'uscire dal mondo, per un ritiro totale, può essere vocazione, non lo è certo il gettare la spugna.

Bisogna rendersi conto, ancora una volta, che in ogni stato e in ogni situazione il Cristiano sia operante, non gli è mai consentito derogare dall'umiltà perché mai gli è consentito derogare dalla verità. Ogni deroga da qualsiasi verità, in realtà, è deroga dalla Verità di Dio: si deve, allora, concludere che l'impegno nel pensare e nell'agire nel mondo (ecco la positività) non si scontra, ma si deve incontrare con l'umiltà, anzi dell'umiltà dev'essere permeato. Ciò non porta con sé garanzia di successo, ma se il pensare e l'agire secondo Dio fosse garanzia di successo, la vicenda del Cristo Figlio di Dio non si sarebbe umanamente conclusa con la crocifissione e la morte.

Ogni pensiero ed ogni azione deve essere, per la persona, radicata nell'umiltà, che è consapevolezza: se Giovanni parla di *disprezzo* di sé dobbiamo ritenere il disprezzo l'esatto contrario dell'idolatria. La consapevolezza di sé, del proprio valore, è, in realtà, unica con la consapevolezza del proprio nulla di fronte a Dio. Ciò non toglie nulla oggettivamente al valore, altrimenti non si comprenderebbe l'evangelico: « tutto quello che avrete fatto al più piccolo dei fratelli. lo avrete fatto a me », ma, al tempo stesso, esige il riconoscere non solo l'oggettivo del nulla di fronte a Dio, ma anche l'incapacità di vivere la propria verità se non liberata dalla proprietà di sé, che si manifesta nell'egoismo. La disponibilità a Dio, alla Sua azione, dev'essere totale: nei confronti dell'Assoluto, la mancanza di totalità di disponibilità non può leggersi che come affermazione di proprietà di sé, una proprietà che impedisce libertà nei confronti delle cose e degli uomini, ma anche di Dio, nei cui confronti sono libero solo quando Gli permetto di possedermi pienamente.

Siamo, ancora una volta, alle apparenti contraddizioni, che sorgono quando si legge un Autore come Giovanni, il cui uso

dei termini linguistici è sempre riferito a Dio e solo a Lui. Così possiamo ben dire che Giovanni, mentre tutto disprezza, tutto apprezza, mai, però, qualcosa sovrapprezza perché in tal caso si tratterebbe non di apprezzamento, ma di idolatria.

Certo è la delicatezza dello spirito di Giovanni che gli permette di andare tanto a fondo in ogni questione fino a scarnificare ogni situazione, così come quando (*Salita*, III. IX. 1) scrive: « quantunque gli uomini spirituali le [apprensioni soprannaturali] possano attribuire solamente a Dio e gliene rendano le dovute grazie, reputandosene anzi indegni, con tutto ciò suole sempre restare nel loro spirito una certa occulta compiacenza e stima, sì della cosa che di se stessi, dal che senza accorgersene nasce in loro molta superbia spirituale ».

Quattro osservazioni vanno fatte al proposito: una è la ripresa di quanto abbiamo detto sopra dell'impossibilità di una disponibilità a Dio che non sia totale, la seconda, che non solo la compiacenza di sé, ma anche la compiacenza nei confronti dell'oggetto che non sia Dio anche se da Dio viene è idolatria dell'oggetto, la terza è che si può essere spiritualmente superbi senza accorgersene, la quarta è che anche se non ci se ne accorge la superbia può essere grande.

Le ultime due osservazioni potrebbero indurre a sorvolare sulla questione dal momento che nessuno può essere incolpato per una colpa che non ha cercato, anzi di cui non si rende conto a livello di coscienza. La finezza di Giovanni toglie chiunque da questa illusione: l'approfondimento di sé, del proprio rapporto con il mondo, con gli uomini, con Dio *deve* necessariamente portare l'anima dello spirituale alla coscienza chiara anche di ciò che in un momento di minor approfondimento le era rimasto nascosto soprattutto in ordine al conoscimento di sé e ai propri affetti. È l'unico autentico cammino di libertà che un'anima possa percorrere e lo percorre nella fede, con la grazia di Dio. Nella *Notte* (I. II. 1) infatti, Giovanni attribuisce ai principianti questa « occulta superbia ».

Se vogliamo tentare una lettura della situazione che Giovanni ci prospetta, possiamo dire come la *realtà* nella quale viviamo e che noi stessi siamo è certamente complessa, di una complessità che non possiamo in sé togliere perché le appartiene, solo Dio, infatti è semplice. Ma dobbiamo aggiungere che lo spirito che si unisca a Dio e al quale Dio comunichi la sua vita non potrà non leggere la complessità con l'occhio della semplicità e, quindi, collocare ogni momento della complessità nella sua giusta luce. Anche se vogliamo esprimerci in

termini filosofici e, cioè discorsivi, in quei discorsi, cioè, che Giovanni nega nel loro *superamento* nell'unione di quiete con Dio, dobbiamo dire che il problema della *semplificazione* della complessità è reale per ogni uomo, che non voglia rimanere prigioniero del discorso, nelle situazioni che vive e nell'intreccio di queste situazioni.

Le conclusioni alle quali giunge il pensiero discorsivo, né potrebbe essere diversamente, vanno, nel limite della loro struttura, nella direzione del mistico Giovanni: esse appartengono all'umanità dell'uomo come essere creato e, quindi, a tutti gli uomini. È evidente che con la sua discorsività, che è la *culturalità* umana, la persona non può giungere a quella linearità alla quale giunge Giovanni; è, però, da dirsi come, ancora una volta, le grandi verità che il Santo ci propone e che sono tutte nell'ordine di Dio, appaiono *in maniera incoata,* appartenere alla natura dell'uomo immagine di Dio.

Quest'argomentazione non è contraddittoria con quanto Giovanni scrive in *Salita,* II. VII. 11: « E quando al fine giungerà a ridursi al nulla, cioè a stabilirsi in somma umiltà, allora sì che potrà dirsi avvenuta ormai l'unione spirituale tra l'anima e Dio, ciò che costituisce il più grande e sublime stato a cui in questa vita si possa pervenire. Non consiste, dunque, in gioie o sentimenti o delizie di spirito, ma in una viva morte di croce, sensitiva e spirituale, cioè interiore o esteriore ».

Come sempre la contraddizione è soltanto apparente: l'approfondimento di sé è momento di autentica semplicità, infatti non è la complessità che si scioglie in semplicità, ma è l'anima, che alla complessità guarda, che la vede, attraverso la purificazione, con l'occhio semplice di Dio, unita com'è a Dio fin nella sua radice. La purificazione radicale è la « viva morte di croce » perché l'uomo spirituale, deve conformarsi a Cristo, deve intendere « il mistero della porta e della via di Cristo per unirsi con Dio ».

Essere alla sequela di Cristo vuol anche dire essere capaci di sviluppare la propria umanità perché Cristo è l'uomo perfetto e, come ci avverte anche il Concilio Vaticano II, più l'uomo si conforma a Cristo più è veramente se stesso. Punto di riferimento, per l'uomo, dev'essere, dunque, *costantemente* Cristo, per cui l'uomo che voglia essere veramente tale deve vivere il paradosso di una « viva morte di croce » perché la morte di croce è l'unico possibile preludio della risurrezione e, quindi, ogni momento dell'esistere, per l'uomo, tanto più è carico di risurrezione, quanto più mostra l'autenticità del suo vivere

vivendo la morte di croce. Giovanni, nelle cui *Opere* è presente un'autentica Cristologia, è capace di trarre dalla perfezione del piano dottrinale argomentazioni per la vita di ogni giorno, consapevole che ogni istante di essa dev'essere un gradino della scala che porta all'unione con Dio.

Se torniamo al rapporto complessità-semplificazione, possiamo osservare come il più grande esempio di semplificazione della complessità ci è dato proprio da Gesù, che ha saputo percorrere la massima complessità, il peccato degli uomini e, attraversandola con la propria santità, l'ha sconfitta. L'uomo spirituale dovrà operare questa radicale semplificazione all'interno della propria anima e lo potrà fare soltanto se seguirà nel suo percorso il percorso di Cristo e se assumerà su di sé lo spirito di Cristo.

Giovanni mostra ampiamente nelle sue *Opere* la *correlazione* tra la primitiva natura dell'uomo immagine di Dio e la *novità* della vita del Cristiano, ma egli parla per il Cristiano perché senza Cristo, posta la vicenda della frattura operata nel rapporto dell'uomo con Dio con il peccato, non c'è possibilità di restaurare l'umanità dell'uomo, così che anche ciò che abbiamo visto presente come *incoato* nella natura umana senza la redenzione non si potrebbe sviluppare: se l'uomo vuole realizzare se stesso deve assumere su di sé la croce della redenzione e ripercorrere nel suo spirito la via percorsa da Cristo.

Questo è il centro del discorso di Giovanni in cui convergono la sicurezza della positività di ogni momento della creazione, che viene da Dio, la consapevolezza che ogni positività è nulla di fronte a Dio e, quindi, pur mostrando la bellezza di Dio, dev'essere superata nel nostro spirito perché la bellezza di Dio trascende ogni bellezza e la necessità che quest'ordine a Dio di tutto il creato sia purificato da ogni appetito disordinato per il peccato e sia letto non fermandosi in ogni istante, ma con l'occhio sempre volto all'unico vero bene, che è Dio.

In questa ascesa il momento di pensiero e il momento etico, conservando la propria positività si radicano in quello dello spirito all'interno del quale trovano la loro autentica collocazione: si ha così quell'uomo spirituale di cui dice Giovanni, che rivela, con la mortificazione delle potenze dell'anima, non la negazione di sé, ma la propria realizzazione nell'unione con Dio, unico fine vero cui deve tendere.

È, qui, da notarsi la grande libertà dell'anima nella via che Giovanni le traccia. Ciò si deve alla chiara visione del santo che le vie del Signore sono diverse per ciascuna anima; l'im-

portante per lui è che l'anima si abbandoni al suo Dio perché quest'abbandono è per lei l'unica sicurezza. Non pensiamo, però, che Giovanni induca a lasciare le opere nel mondo, il suo intento è che ogni cosa stia nel suo vero posto e che, quindi, Dio basti per se stesso all'anima, anche se la vita continua per ciascuno nel proprio stato e secondo il proprio stato: è lo spirito che dev'essere puro e che per questo va purificato, tutto il resto viene di conseguenza.

L'umiltà consiste nel seguire la via di Cristo, in essa consiste la grandezza dell'uomo perché essa è la sua verità. Il mistero di Cristo affascina e la Cristologia è momento sempre presente nelle sue *Opere*, ma è necessario rendersi conto di come anche il percorrere da parte dell'anima il percorso di Cristo debba avvenire nella Chiesa. Scrive Giovanni (*Salita*, II. XXII. 11): « Cristo nel Vangelo dice: "Dove saranno due o tre riuniti nel mio nome, io sarò in mezzo a loro" [...], cioè rischiarando e confermando nei loro cuori le divine verità. È da notarsi che non dice: dove sarà uno solo, ivi sarò anch'io; ma dove si trovano almeno due, per farci intendere che Egli non vuole che alcuno da sé solo dia giudizio delle cose divine, che riceve, né si assicuri e confermi in esse, senza il consiglio e la regola della Chiesa e dei suoi ministri; poiché Iddio non si fa presente a chi è solo, non gli rischiara la verità, non gliela imprime nel cuore, e quegli perciò se ne resterà debole e freddo rispetto ad essa ».

Giovanni è figlio della Chiesa e invita ogni spirituale ad esserlo fino in fondo. Sappiamo quale conto egli faccia della verità nella quale ogni cosa va collocata e di qui deduciamo quanto amore egli abbia per la Chiesa, nella quale solo, Dio dona la luce della propria verità agli uomini, anche quelle forme di verità che appaiono, come nei santi, comunicate alla persona. Si avverte così una linea di argomentazioni che, legate alla spiritualità dell'anima, alla sua purificazione, alla sua salvezza, alla sua unione con Dio, hanno sempre come orizzonte fondante quello di Cristo e della Sua Chiesa; la dimensione ecclesiale, poi, in Giovanni si presenta, come negli antichi Padri della Chiesa, quella che raccoglie e invera ogni altra dimensione che tocchi l'umano.

Il significato della purgazione dagli appetiti letti come idolatrie sta su un piano che, mentre dà le ragioni del doverlo superare, fa conto del discorso. In Giovanni c'è la consapevolezza della assoluta trascendenza di Dio, che può essere indicata dalla ragione come evidenza, anche se le è impossibile discorrere della sua essenza.

È necessario, per la verità della posizione sangiovannistica, tutta in ordine alla verità di Dio, considerare come ogni situazione che abbia riferimento con la razionalità debba essere superata e come ciò non possa avvenire che dentro la fede, nella quale lo spirituale deve vivere, così che si deve dire che « perché un'anima possa giungere alla soprannaturale trasformazione, è manifesto che deve offuscarsi e oltrepassare tutto ciò che conviene alla sua natura sensitiva e razionale; poiché soprannaturale vuol dire ciò che trascende i limiti della natura » (*Salita,* II. IV. 2). Argomentazioni di questo tipo abbiamo già letto in Giovanni, ma qui il suo procedere serrato ci porta nel cuore della questione rendendo evidente il fatto che lo stesso argomentare *per ragione* dev'essere superato nella fede e non solo le argomentazioni.

Abbiamo detto che Giovanni indica una via per tutti gli uomini: ciò non si smentisce qui perché la fede, che pur è dono (ma anche la ragione, per la creazione, è dono) è vocazione per tutti gli uomini, così come è universale la vocazione alla santità: sono, in realtà, due aspetti dell'unica vocazione principale di ogni uomo: l'incontro e l'unione con Dio. Giovanni sa di rivolgersi a tutti gli uomini anche se sa che gli spirituali non sono molti e che anche di questi non giungono che pochi alla meta che si propongono e ancor più Dio propone per loro. Tuttavia la consapevolezza che Dio indirizza la Sua Parola vivente, così come la sua parola nella *Scrittura* a tutti gli uomini traspare dalle pagine del Santo, che, mentre attengono totalmente al divino, hanno carattere di profonda umanità per cui ogni uomo non può non tentare almeno di *misurarsi* con esse perché comprende che la meditazione di esse porterà certamente la sua anima ad una conoscenza più profonda di sé aprendola alla verità di Dio.

Umiltà e verità ancora una volta si ritrovano perché il lettore di Giovanni non può esimersi dal considerare inutile la lettura se non compiuta con la viva volontà di adeguarvisi: la lettura di Giovanni dev'essere, almeno implicitamente, un desiderio della notte, che certo porterà alla luce, ma senza porre la condizione di entrarvi perché ciò sarebbe un mantenere qualcosa di sé nella volontà.

La drasticità dell'argomentare del Santo è dettata insieme dalla logica stringente della ragione e dalla fede che la illumina e la permea e quando scrive: « La causa, dunque, per la quale ordinariamente molte anime non hanno diligenza e voglia di acquistare la virtù, è perché nutrono desideri e affetti non puri in Dio » (*Salita,* I. I. 4), il lettore non trova possibili obiezioni alla coerenza sangiovannistica, ponendo così il pro-

prio intelletto e la propria volontà, almeno tendenzialmente, in ordine a Dio.

L'umiltà che pone nella capacità di un conoscimento vero di sé deve spingere l'anima sempre più verso il desiderio *unico* dell'invasione divina che la trasformi fino alla tensione verso la *gloria*. Giovanni riprende l'espressione paolina dell'anima che nella gloria « conoscerà Dio come è conosciuta da Lui, così come anche l'amerà come è da Lui amata » e afferma che « questo avviene anche nella trasformazione perfetta del matrimonio spirituale, a cui l'anima può giungere quaggiù », per cui « il suo intelletto sarà intelletto di Dio e la sua volontà sarà volontà di Dio, così il suo amore sarà amore di Dio ».

L'umiltà profonda che Giovanni professa, ancor prima che scriverne, gli consente parole che solo l'umiltà divenuta ragione di vita può permettere ad un uomo: Giovanni rivela nelle *Opere* la verità di sé, che sta tutta nell'umiltà, che gli permette tale un vuoto di ogni altro affetto da poter spalancarsi all'amore unitivo di Dio. Nessun discorso che non abbia quest'appoggio non può rimanere in piedi.

VI - L'anima e Dio

Tra le creature l'uomo occupa un posto singolare: è lui la coscienza di tutte le creature, l'unica creatura che creata direttamente da Dio come Sua immagine può leggere la presenza di Dio in tutte le creature. Dobbiamo fermarci a considerare il rapporto dell'anima con Dio per coglierne il significato all'interno del pensiero e dell'esperienza di Giovanni, che sono pensiero ed esperienza cristiani.

Nelle *Parole di luce e di amore* si legge: « Un solo pensiero dell'uomo vale più di tutto il mondo; perciò solo Dio è degno del pensiero umano » (*Parole di luce*, 32) e: « Vale più un pensiero dell'uomo che non tutto il mondo; perciò Dio solo è degno del pensiero umano, e questo a Lui solo è dovuto. Qualunque pensiero che l'uomo non abbia in Dio, è rubato a Lui » (*Punti di amore*, 37).

Questi due pensieri, che costituiscono la realtà del discorso che siamo venuti fin qui facendo, permettono di cogliere l'oggettività del rapporto anima-Dio. Infatti, mentre affermano la potenza del pensiero dell'uomo, chiariscono che proprio questo lo rende degno *solo* di Dio. Ma la grandezza dell'uomo è reale perché egli è *immagine* del Signore della grandezza.

Il pensiero dell'uomo arriva alla comprensione della necessità di cogliere, all'interno della propria grandezza, la *differenza* ontologica nei confronti di Dio, cui solo deve aspirare. Si dirà che Dio ha messo l'uomo nel mondo perché lì egli viva: pensi ed operi. Giovanni non solo non esclude, ma sa la necessità dello svolgersi dell'esistenza dell'uomo nel mondo e legge la consueta proposta della visione di Dio attraverso le Sue opere, non negandola, ma approfondendola, nella realtà più vera della conoscenza e dell'amore delle cose nella loro verità e cioè nella visione di Dio.

Il pensiero deve essere fisso in Dio, come la volontà: solo così pensiero e volontà possono conoscersi e conoscere la creazione *nella verità* e *nell'amore*. Ancora una volta è evidente che la parola sangiovannistica è rivolta, in maniera apparentemente paradossale, al tempo stesso agli spirituali che hanno raggiunta la vetta della contemplazione e agli uomini che almeno si pongano il problema del significato della loro esistenza. Leggendo Giovanni ci si rende conto facilmente della grande verità che non esistono fini diversi per categorie diverse di uomini: l'*unico* fine è, per tutti gli uomini, Dio, che di tutti gli uomini, come di tutto il creato, è anche *principio*.

Queste argomentazioni ci presentano la lezione di San Giovanni della Croce come lezione universale: su questa verità occorre fermarci a riflettere, con lo stesso Giovanni, consapevoli che il cammino che egli propone è difficile ed è per anime forti, che, attraverso la purgazione, si liberano degli appetiti idolatri e si volgono a Colui che solo è degno per l'anima di essere *fine* del suo conoscere e del suo amare. Ma anche al di qua della *purezza* di consapevolezza della dignità unica di Dio come fine per l'anima che Giovanni presenta, in ogni stato, purché vigile, dell'anima, più o meno chiara la consapevolezza c'è. È ben giusto che Giovanni vada diritto per la strada maestra, che è la via stretta, ma è anche giusto ricordare che quel fine che esige una purgazione radicale e totale per essere raggiunto è l'unico possibile, a meno di non tradire se stessa, per l'anima.

Di fronte a queste considerazioni, in realtà, niente altro può restare per l'anima che porsi il problema nei termini sangiovannistici poiché è chiaro che porsi Dio come fine non può convivere con il proporsi fini particolari se non nella misura in cui essi sono ordinati al fine ultimo. La secolarizzazione contemporanea, che si presenta come *definitiva*, può dichiararsi tale solo assolutizzandosi e, conseguentemente, proponendo la idolatria di se stessa, a parole escludendola, nei fatti rivelan-

dola proprio nella proposizione di fini particolari letti e vissuti come *unici.*

Ripercorrere, dopo queste riflessioni, le *Opere* di Giovanni, ci riporta al suo arduo cammino, ma ci permette di tendere a compierlo nella consapevolezza della sua *unicità,* che non scaturisce solo dalla chiarezza dell'impostazione, ma, sollecitata da essa, dalla riflessione di ciascuna anima.

Bellissima la pagina di Giovanni sull'immensità di Dio: « accade alle anime già avanzate in perfezione, le quali per grazia divina ricevono un'altissima notizia dell'infinita grandezza di Dio [...] in questa cognizione formano un sì eminente concetto di Lui, che capiscono chiaramente che tutto rimane loro da intendere » (*Cantico,* VII. 9). Piuttosto che un concetto di Dio diremmo un'esperienza, come del resto è nella parola del testo spagnolo: *sentir,* che indica appunto esperienza, perché Dio non si può concettualizzare e la ragione, che di natura sua è concettualizzante, indica Dio come la Persona che assolutamente la trascende. Ma la notizia di Dio giunge alla mente solo attraverso lo sviluppo nel discorso dell'esperienza fondamentale, come appare dalla presentazione di Dio «lume soprannaturale degli occhi dell'anima » (*Cantico,* X. 8).

E l'esperienza di Dio è nell'amore, che supera il puro intelletto, che pur costituisce la grandezza dell'uomo: « Iddio non si comunica propriamente all'anima per il volo di essa, il quale è il conoscimento che ella ha di Dio, ma per l'amore che nasce dal conoscimento: come l'amore è unione del Padre e del Figlio, così lo è dell'anima con Dio » (*Cantico,* XIII. 11). Nella lingua spagnola *conocimiento* non ha inevitabilmente valenza concettuale, così che può essere benissimo letto come *sentido,* che può o no riferirsi all'intelligenza. Se pensiamo alle espressioni delle *Parole di luce e d'amore,* che abbiamo sopra riportate, ci rendiamo conto della grandezza dell'uomo, che si trova, con la ragione, all'apice della capacità di concettualizzazione, ma nella profondità della quale riconosce la propria impotenza a giungere a Dio se non come *evidenza del mistero alla ragione* e l'anima si apre, nel silenzio della ragione, all'invasione da parte di Dio, che ne prende possesso.

In Dio l'anima incontra anche le altre anime: «L'anima che è giunta a questo grado di perfezione [l'unione con Dio] non si accontenta solamente di esaltare e di glorificare le eccellenze del suo Diletto, Figlio di Dio, né di cantare e riconoscere le grazie che da Lui riceve e le delizie che in Lui gode, ma anche riferisce quelle che Egli concede alle altre anime; poiché essa

conosce chiaramente le proprie e l'altrui, nell'attuale beata unione d'amore » (*Cantico*, XXV. 1).

Nel momento altissimo dell'unione con Dio, l'anima tanto è compenetrata di Dio che conosce anche l'azione di Dio nelle altre anime, quindi, nell'amore, *avverte* (così ci pare dover tradurre « echa de ver » piuttosto che « conosce » perché non si tratta di conoscenza concettuale, ma di visione all'interno dell'esperienza d'amore) la pienezza dell'azione di Dio nelle anime. Non c'è commento che possa reggere alla sublimità della situazione poiché essa è divina e segna la partecipazione, per grazia, dell'anima al mondo di Dio. La capacità concettuale resta, naturalmente, all'anima, ma qui è radicalmente oltrepassata, e così l'anima è resa capace da Dio di sperimentare Se stesso e di *vederLo* per quello che egli è in sé e nel suo amore per le anime e, certamente, anche per le creature. L'anima unisce, allora, l'amore di Dio con quello delle anime, sublimando così un argomento di cui Giovanni dice in *Salita*, III. XXIII. 1: « quanto più cresce l'amore del prossimo, tanto più cresce quello di Dio e viceversa, avendo l'uno e l'altro amore uno stesso fondamento, una stessa causa motiva ».

Parlando di Dio e dell'anima, Giovanni giunge ad espressioni di unità che rasentano l'*identità*, che l'anima deve leggere come identità perché è così invasa da Dio, che non solo riconosce, come nel cammino di purgazione il suo nulla, ma talmente lo vive nella sua profondità da non avvertirlo più, riempito com'è dalla presenza amorosa di Dio: « il senso dell'anima gode di ridonare al suo Amato, quella medesima luce e calore che va ricevendo da Lui. L'anima, divenuta qui una sola cosa col suo Diletto, in certo modo è Dio per partecipazione, quasi un'ombra di Dio, quantunque non così perfettamente come nell'altra vita » (*Fiamma*, V. 78).

La lettura di questi passi manifesta l'anima di Giovanni e la rende trasparente, così che si comprende il suo sforzo di chiarezza: « l'anima non può dare a Dio lo stesso Dio, essendo Egli in sé sempre il medesimo », ma anche si comprende che l'anima ormai, nel suo nulla, non ha che Dio da donare a Dio. E « Dio resta soddisfatto di quel dono dell'anima (né con meno si contenterebbe), e lo riceve con gradimento, come cosa che l'anima gli offre di suo, e in questo dono che l'anima fa di Dio, l'anima lo ama come con rinnovato amore » (*Fiamma* III. 79).

La conclusione è: « tra Dio e l'anima esiste un attuale amore reciproco, in conformità dell'unione matrimoniale e della cessione volontaria dell'uno all'altro, in modo che ciascuno possiede liberamente i beni di entrambi (cioè la divina essenza), e

tutt'e due uniti insieme li posseggono, dicendosi scambievolmente ciò che il Figlio di Dio disse al Padre: "Tutti i miei beni sono tuoi e i beni tuoi sono miei; e in essi sono glorificato"».

È importante sottolineare la libera possibilità non solo di Dio di disporre dell'anima, ma anche dell'anima di disporre di Dio. Solo un'anima che abbia, come Giovanni, raggiunta la massima profondità dell'umiltà può scrivere queste parole, non solo, ma deve aver sperimentata la situazione che descrive, altrimenti sarebbe follìa.

Se il lettore anche non sperimentandola la capisce è perché attraverso l'umiltà del Santo traspare la sapienza divina, che gli permette, attraverso le parole, di rendere comprensibili, nei limiti di capacità di ciascuna, alle anime queste altezze. E il lettore non si stupisce certo che queste vette siano proposte da Dio all'anima perché è Dio che propone all'anima Se stesso, ma, insieme, rimane stupito che esse siano anche la conclusione della preparazione che all'invasione di sé da parte di Dio l'anima compie, ciò che possiamo ricapitolare in un'espressione della *Lettera di Giovanni* a Madre Maria dell'Incarnazione (*Lettera XXII*): « Non pensi altro se non che tutto è ordinato da Dio e dove non v'è amore, ponga amore e ne ricaverà amore ». Il vero ordine delle cose è stabilito da sempre da Dio, non tocca all'anima stabilirlo, essa deve *solo* mettere amore, deve sentire la radicale disponibilità amorosa all'Amore nel silenzio: « La maggior necessità che abbiamo, per progredire, è di tacere dinanzi a questo grande Iddio sia coi desideri, sia con la lingua, poiché il linguaggio che Egli più ascolta è solo l'amore silenzioso » (*Punti d'amore,* 53).

Il rapporto d'amore dell'anima con Dio si fa sempre più stretto, fino all'unione e alle conclusioni di perfezione, che abbiamo visto: per ripercorrere in maniera lineare il cammino dell'anima possiamo ricordare *Notte,* II. XIX-XX in cui, in attesa di giungere al decimo grado della « scala segreta di amore », che « rende l'anima del tutto simile a Dio » (II. XX. 5), si dice (II. XIX. 2): « In questo grado [secondo] l'anima è così sollecita che in tutte le cose cerca l'amato: in tutto ciò che pensa, subito corre col pensiero all'Amato; in tutto ciò che dice, in tutti gli affari che le capitano, subito parla e tratta dell'Amato ». Giunti a leggere le pagine più chiaramente *divine* di Giovanni ci è parso bene ricapitolare l'itinerario dell'anima.

Tutto ciò, espresso sul piano teologico si legge, tra gli altri passi, in *Cantico,* XXXII. 6 « Iddio come non ama altra cosa fuori di sé, così non ama cosa alcuna più bassamente di sé, perché tutto ama per sé. Quindi è che l'amore ha ragione di

fine, e che Iddio non ama le cose per quel che sono in se stesse. Pertanto, che Dio ami l'anima è metterla in certa maniera in se stesso, uguagliandola a Sé; perciò ama l'anima in Sé e con Sé, con lo stesso amore con cui Egli si ama ».

È la perfezione dell'amore, cui l'anima aspira: « L'anima, dunque, accesa di amor di Dio, desidera il compimento e la perfezione dell'amore » (*Cantico*, X. 1) e questa perfezione è luce: « gli occhi miei, né per natura, né per amore hanno altro lume che te, ti veggano essi alfine, poiché sotto ogni aspetto tu sei la loro vera luce ».

Si può, ormai, percorrere tutta l'*opera* di Giovanni e questi temi si troveranno detti, approfonditi, sempre arricchiti da sfumature diverse: l'anima trabocca amore e quest'amore tutto si riversa in Dio, è ormai l'amore con cui Dio solo ama e l'anima, innamorata di Dio, innalza un canto che è sempre nuovo: « In questa condizione di vita sì perfetta, l'anima interiormente ed esteriormente va come in festa, e assai frequente emette dalla bocca del suo spirito una voce di gran giubilo divino, un cantico nuovo, pieno di letizia e di amore, conoscendo il suo felice stato » (*Fiamma*, II. 36). Il Canto è sempre *nuovo* perché l'anima è sempre più nell'amore di Dio, che è infinito. Come Dio è, per l'anima, sempre lo stesso e sempre nuovo, così il cantico che sgorga dall'anima e nell'anima.

Abbiamo detto del posto che occupa il Cristo nell'*opera* di Giovanni, ed anche la Chiesa. Trattando dell'amore dobbiamo cogliere il senso che ha, nell'elevazione dell'anima, la forza d'amore dello Spirito Santo: « E come allora il suo intelletto sarà intelletto di Dio, e la sua volontà sarà volontà di Dio, così il suo amore sarà amore di Dio. Infatti, sebbene ivi la volontà dell'anima non sia perduta, pur nondimeno è così strettamente unita alla forza della volontà divina con la quale è amata da Dio che lo ama tanto tenacemente e perfettamente, quanto è amata da Lui, essendo le due volontà unite in una sola e in un solo amore divino. L'anima, quindi, ama Dio con la volontà e la forza di Dio stesso, unita con la stessa forza con cui è amata da Dio. Questa forza è nello Spirito Santo, in cui l'anima è trasformata; poiché il divino Spirito, essendo infuso nell'anima per la forza di detto amore, supplisce in lei, stante la trasformazione di gloria, a ciò che le manca » (*Cantico*, XXXVIII. 3).

In ogni passo, e questo ne è espressione significativa, troviamo tutto lo spirito di Giovanni, la sua capacità, come spirito unito con Dio, di fondere insieme, e di saperne insieme trattare, teologia fondamentale e teologia mistica: il discorso su Dio, quando sia fatto nella luce dell'unione con Lui, non può

evidentemente frammentarsi, anzi deve rivelare la sua unità, che nasce nell'esperienza di Sé, che Dio concede all'anima.

Il canto nuovo dell'anima è esperienza, ma anche discorso in cui, per l'uomo, si rivela l'esperienza. Abbiamo detto delle creature: anch'esse partecipano al canto: « Allo stesso modo, in quella sapienza che riposa in tutte le creature, sì superiori che inferiori, l'anima vede chiaramente che ciascuna di esse emette una voce di testimonianza di quel che Dio, è, secondo la misura di ciò che ha ricevuto da Lui. Vede che ciascuna alla sua maniera esalta Dio, avendolo in sé secondo la propria capacità, e quindi tutte queste voci formano una voce di musica intorno alla divina grandezza e sapienza e scienza ammirabile » (*Cantico*, XXXV. 27).

Il cantico dell'anima ha la stessa voce di Dio e attraverso Dio rimbalza su tutte le creature, che, nella loro capacità, lo accompagnano con il proprio a lode perenne di Dio, Padre, Figlio, Spirito Santo.

Si dirà che abbiamo *spigolato*, e non tanto ordinatamente, nell'*opera* sangiovannistica, ciò che non neghiamo: ce lo siamo, anzi, prefisso perché su Giovanni si sono scritti e si possono scrivere molti trattati e non ci siamo proposti di scriverne un altro, ma soltanto di far convergere *in unum* varie espressioni del Santo per dimostrare che in lui non c'è pagina che non possa essere legata a stretto filo con tutte le altre: il filo che le unisce è l'amore di Dio e di tutto, anche del dolore, delle tribolazioni non importa se ingiustamente sofferte.

E così il canto nuovo che l'anima canta al suo Dio, dobbiamo concludere, è quel canto che Giovanni eleva nel carcere di Toledo, con le sue poesie, che le monache, che hanno la ventura di ascoltarlo dopo la fuga diranno che « era una gioia del cielo udirlo ».

È la testimonianza che riassume tutta l'*opera* di Giovanni, che, anzi, la fonda perché chi non credesse alla possibilità di quel che Giovanni scrive dovrebbe arrendersi a quel che Giovanni è. E se Giovanni è quello del carcere di Toledo, nello stesso momento è quello dell'anima unita indissolubilmente con Dio.

Non tutti gli uomini e le donne del mondo potranno seguirlo fino in fondo, anzi saranno poche le persone che lo potranno. Ma Giovanni è lì per ammonirci che la tendenza verso Dio, in qualunque grado ci sia e si manifesti, è insopprimibile da ogni anima.

VII - *Giudicati sull'amore*

« Nell'ultima ora sarai esaminato sull'amore. Impara, quindi, ad amare come Dio vuole essere amato, e lascia le tue maniere personali » (*Parole di luce,* 57). Ecco il compito che Giovanni affida a ciascuna anima: dobbiamo imparare ad amare Dio come Egli vuol essere amato. Il cammino dell'uomo è dunque, *da Dio a Dio,* e questo per la via che Dio insegna e che è identica e diversa per tutti, Gesù Cristo, Nostro Signore.

La vita del Cristiano si svolge tra le creature, ma il suo sguardo dev'essere solo al Creatore: è lo spirito di orazione, che deve costituire la *divisa* del Cristiano. Senza orazione non c'è vita cristiana e l'orazione impreziosisce tutto il vivere: « Quelli, dunque, che sono molto attivi e che pensano di abbracciare tutto il mondo con le loro predicazioni e opere esteriori, riflettano bene che apporterebbero molto più utilità alla Chiesa, e riuscirebbero assai più graditi a Dio [...] se spendessero almeno la metà del loro tempo nello starsene con Dio in orazione » (*Cantico,* XXIX. 3). L'anima impegnata nel mondo crede spesso che il suo compito sia di fare tutto quello che le riesce, rammaricandosi sempre di non riuscire come vorrebbe. È un punto di vista che vorrebbe essere di amore verso le creature, magari dichiarato per amore di Dio, ma che in realtà va verso quella che possiamo chiamare l'*eresia dell'azione*: essa consiste nell'amare piuttosto l'azione in sé che non il termine dell'azione stessa.

Se la verità dell'amore è di essere *sempre* amore di Dio anche quando è indirizzato alle creature, allora è necessario che l'amore per le creature si trasferisca, senza perdersi, nell'amore di Dio e ciò implica che quando la necessità dell'azione urge, si sappia ad essa mettere freno, consapevoli che in tal modo si compie un atto d'amore. Con ciò nulla si toglie alla carità verso i fratelli e verso la natura, che ci viene chiesto direttamente da Dio, ma qualcosa al proprio egoismo, che si autocompiace nell'azione.

Ci vuole spirito di discernimento per capire quando l'azione non è permeata dello spirito di orazione e quando l'azione dev'essere lasciata o interrotta, ma è certo che è necessario porsi il problema e ricordare che « l'opera fatta unicamente e completamente per amore di Dio, prepara nel cuore un puro regno ove il Signore è padrone assoluto » (*Parole di luce,* 21). L'invito di Giovanni è *definitivo* e deve permeare l'anima perché dev'essere sempre presente allo spirito la domanda se una

opera sia compiuta nello spirito dell'amore di Dio, che è anche il vero amore della creatura o per la soddisfazione del proprio appetito, magari spirituale, di cui Giovanni rende evidente la inanità ed anzi il danno. In *Parole di luce*, 56 Giovanni scrive: « Non credere che l'essere gradito a Dio consista tanto nell'operar molto, quanto piuttosto nell'operare con buona volontà, senza spirito di proprietà, né umani riguardi ». Solo lo spirito di orazione può sconfiggere lo spirito di proprietà perché l'orante tutto volge a Dio, niente tiene per sé, nemmeno se stesso. Abbiamo visto con quanta insistenza Giovanni parli di spogliazione di sé: dobbiamo ricordare che è necessario spogliarsi anche delle proprie opere e, soprattutto, dell'*abito d'operare*, che costituisce il nostro spirito in un atteggiamento abituale di superbia interiore, che in ogni sua attività vede riflesso solo se stesso.

Lo spirito di orazione è spirito di unione, almeno tendenziale, con Dio. È, questo spirito, significativo della lettura del rapporto dell'anima con Dio per Giovanni: solo da Dio ha origine il rapporto *giusto* dell'anima con Dio poiché la perfezione dell'anima di fronte a Dio non è compimento dell'umanità, così come da molte parti, anche da Autori spirituali si dice oggi, ma *divinizzazione* dell'anima da parte di Dio. Lo spirito di orazione è, dunque, *momento nevralgico* della posizione sangiovannistica e non solo perché la *definisce*.

L'amore di Dio non è compatibile con l'amore di sé: « dove è vero amore di Dio, non entra amore di se stesso, né delle proprie cose » (*Notte*, II. XXI. 10). Giovanni, come sempre, è chiarissimo e non permette interpretazioni diverse, nella molteplicità degli argomenti trattati, da quella che governa tutta la sua *opera*: Dio è tutto, tutta la creazione è nulla di fronte a Dio. Non c'è *continuità* tra la creazione e il Creatore e nemmeno tra virtù umana e virtù nella grazia. Nessuna negazione di tutto ciò che è creato e di ciò che è umano, ma il creato e l'umano sono *la scala* che porta a Dio, ma a condizione non di essere vissuti nella loro pienezza, ma di essere negati nella loro positività, che pur il Santo riconosce loro in sé, perché su di essi sia affermato Dio e Dio soltanto, così che: « Chi dunque è innamorato del Signore, non pretende per sé emolumenti né premi, ma desidera soltanto perdere tutto, e con la volontà anche se stesso per Lui, in ciò riponendo il proprio guadagno » (*Cantico*, XXIX. 11).

Quando, dunque, Giovanni dice che alla sera della vita saremo giudicati sull'amore, vuol dire che saremo giudicati su Dio perché *Dio è amore*. Ciò non toglie valore all'amore del

prossimo e nemmeno all'amore per la creazione, nega soltanto l'idolatria.

Si dirà che l'idolatria nei confronti delle creature e di se stesso non è facile. Giovanni ci persuade, invece, che è facilissima e si caratterizza come mancanza d'amore. distrazione d'amore da quell'*Unico* cui tutto l'amore si deve, e non per necessità etica, ma ontologica.

Giovanni non esclude nulla dall'amore, ma trasferisce ogni amore in Dio, cioè colloca ogni amore al proprio posto: vedendo e amando in Dio ogni creatura ed ogni situazione in cui si trova, l'anima non viene meno all'amore di Dio, che dev'essere indiviso, perché ama ogni altra creatura dello stesso amore con cui Dio la ama.

La insistenza della contemporaneità sulla *spiritualità del mondo*, con l'attenuazione dello spirito di purgazione porta con sé almeno il rischio di idolatria di sé, mentre, paradossalmente, è Giovanni, senza correre quel rischio, a leggere il mondo in tutta la sua bellezza e spiritualità. Quanto, poi, all'amore del prossimo, basta la vita di Giovanni per comprendere come esso sia necessario per l'anima innamorata di Dio: è l'impostazione dell'Evangelo per cui l'amore del prossimo discende dall'amore di Dio e Giovanni lo chiarisce come amore *in Dio*.

Sul tema dell'amore Giovanni è, dunque, rigoroso, ma il suo *rigore* è, in realtà, *ordine*. Se leggiamo con attenzione e senza preconcetti le pagine sangiovannistiche anche al di là dello stile suo proprio e del tempo, troviamo un maestro di spiritualità del tutto slegato dal suo come da qualsiasi altro tempo e non è senza significato che sia stato dichiarato, da Pio XI il 24 agosto 1926, Dottore della Chiesa universale. Chi non voglia fermarsi ad una prima e, magari, rapida lettura, ma cerchi di orientarsi, e, nella difficoltà delle pagine, l'orientamento è facile perché è *unico* come *Unico* è il fine cui il Santo si dirige nella vita e nell'*opera*, troverà non *una*, ma *la* via che è necessario percorrere per la propria salvezza: la via amorosa verso l'Amore. Giunto alla conclusione di questa via Giovanni ama tutto il creato: « L'anima in questa unione divina, vede e gode abbondanza di ricchezze inestimabili [...]. La Sposa dice che il suo Amato è in sé tutte le dette cose, e che lo è per lei: poiché tra le cose che Iddio suole comunicare in simili estasi, l'anima sente e conosce la verità di quel detto di San Francesco d'Assisi, cioè: Dio mio e mio tutto. Quindi poiché Iddio è per l'anima tutte le cose e il bene di esse tutte, si spiega la comunicazione dell'estasi con la similitudine presa dalla bontà delle creature » (*Cantico,* XIV, 4-5).

Potrebbero sembrare tra loro molto diversi Francesco e Giovanni nella loro santità, ma non lo sono, diverse sono soltanto le vie che percorrono, ma che stanno nell'*unica via* della santità. Sono straordinariamente vicini, nonostante le apparenti differenze, per quel che riguarda la stima profonda e il profondo amore per le creature nell'unione con Dio: « Ed in quanto l'anima [...] si unisce con Dio, sente Dio esserle tutte le cose [...]. Però non è da credersi che ciò che qui l'anima sente, sia come vedere le cose nella luce, o le creature in Dio, ma che in quel possesso sente esserle tutte le cose Dio » (*Cantico,* XIV. 5).

È chiaro che la traduzione di queste parole sublimi è « Dio solo! » ma anche l'abitazione sostanziale di Dio in tutte le creature è presente in quest'espressione. E, comunque, non può essere che l'amore di Dio non sia per l'anima anche amore di ciò che Egli, per amore, ha creato, come è evidente da *Cantico,* XXXIX. 11: « Dio crea e dà l'essere a tutte le creature, le quali hanno in Lui vita e radice. Ciò, dunque, significa che Iddio le si mostrerà e farà conoscere come Creatore [...] l'anima qui domanda allo Sposo per l'eterna vita, di conoscere appieno non solo la grazia, la sapienza, la bellezza che da Dio riceve ciascuna delle creature, sì terrestri che celesti, ma anche l'ammirabile armonia che risulta dalla loro sapiente, ordinata, amichevole correlazione, sia tra le creature inferiori, sia tra le superiori, sia infine tra le superiori e le inferiori; e la loro cognizione arreca all'anima piacere e diletto ».

Sono vette, queste raggiunte da Giovanni, che appaiono inavvicinabili, ma il Santo ci avverte che « l'amore veemente ha questo di proprio che per esso tutto è possibile » (*Notte,* II. XIII. 7) e se ben riflettiamo al fatto che questa forza d'amore è da Dio, allora non resta che ripensare noi stessi, la nostra coscienza, tenendo fermi gli occhi dello spirito sulla chiarezza delle parole di Giovanni: « alla sera della vita saremo giudicati sull'amore » in attesa della *visione beatifica*: « Questa visione », scrive Giovanni, « è causa della totale somiglianza dell'anima con Dio, secondo la testimonianza di san Giovanni, che dice: "Sappiamo che saremo simili a Lui" » e aggiunge: « Non già che l'anima acquisterà le infinite perfezioni di Dio, il che è impossibile, ma perché tutto quanto essa è, diverrà simile a Dio; e quindi si chiamerà Dio e sarà Dio per partecipazione » (*Notte,* II. XX. 5).

È, quello sull'amore e sull'Amore, il grande *trattato* di Giovanni, esso percorre tutte le sue *Opere,* che, da angolature diverse, si concentrano sullo stessa tema e non a caso, come abbiamo ricordato, scrive alla Madre Maria dell'Incarnazione:

« e dove non c'è amore, ponga amore e ne riceverà amore ». La forza dell'anima è solo l'amore e lo è perché Dio è amore e la forza dell'anima, l'unica vera forza è per l'anima, l'unione d'amore con Dio: nessuno potrà su questo punto mai contraddire Giovanni.

Una conclusione

Una conclusione: sono possibili tante conclusioni dopo una lettura di San Giovanni della Croce, ma ne dobbiamo presentare solo una e poiché ci siamo proposti un invito a considerare Giovanni un *interlocutore* per il nostro tempo dobbiamo dire che egli lo è poiché il suo riferimento è *soltanto* Dio e Dio è sempre contemporaneo. Si dirà che l'uomo non è sempre contemporaneo e che l'uomo Giovanni viveva pur nel *suo* tempo: ciò è vero, ma per gli aspetti esteriori della sua vita, il rapporto, infatti, con Dio della sua anima non viene da lui, ma da Dio e per ciò *non ha tempo* ed è *di tutti i tempi.*

Si potrebbe dire che almeno l'espressione della comunione dell'anima con Dio è propria di *un* tempo: in realtà ciò è vero solo se ci si riferisce allo stile, anche se, nel caso di Giovanni, tra i massimi esponenti della letteratura e, soprattutto, della poesia spagnola, possiamo parlare di stile significativo universalmente.

Ad una prima lettura Giovanni può lasciar sconcertati, ma quando la sua *opera* si riprenda con la pazienza necessaria per le letture impegnative si comincia a pensare che lo sconcerto non è per ciò che egli propone, ma per il *rigore* con cui lo propone: raramente ci si trova dinanzi a pagine che non hanno un momento di cedimento logico e spirituale così come queste. E si deve far attenzione alla *superficialità.* La *nada* di cui è pervasa l'*opera* di Giovanni è insieme assoluta e del tutto relativa, è di ogni essere, ma di fronte a Dio; e ogni essere letto in Dio ritrova tutto il suo positivo ed è oggetto d'amore.

Eccetto il peccato, tutto anche se è *nada*, è positivo, anche se l'anima deve liberarsene per essere libera *solamente* per Dio, perché in realtà è di ogni forma di idolatria che l'anima si deve liberare, non dell'amore che in Dio deve ad ogni creatura: la vita di Giovanni è un libro aperto nel quale si legge questa verità e non solo nel tempo della sua incarcerazione, nel quale egli manifesta l'adesione totale a ciò che professa, ma in ogni momento della sua attività di riformatore del Carmelo e di

direttore spirituale, ma anche nell'umiltà dei servizi rivolti a chiunque, senza distinzione, come il farsi infermiere, la cura dell'orto o altri lavori manuali.

Bisogna entrare nello spirito di Giovanni e, allora, ci si rende conto che è lo spirito di Dio. Bisogna essere convinti che solo Dio è degno del pensiero e dell'amore dell'uomo e se il Santo si ferma spesso alla necessità di andar oltre il discorso, pur è nel discorso che il pensiero si manifesta, ma quando il pensiero si eleva a Dio comprende di non essere nulla, come nulla è il discorso in cui i pensieri trovano la loro concatenazione logica: il discorso, dunque, è nulla, ma in relazione a Dio.

Se Dio potesse essere colto dal pensiero, concettualizzato, non sarebbe Dio; Dio, quindi, l'anima lo trova al di là del pensiero, anche se il pensiero coglie in sé il senso profondo della *ulteriorità*, che perde quando, ripiegandosi su se stesso, ne fa il tutto, lo idolatra anche se non ne è consapevole. Perché la idolatria appare inconsapevole e spesso è negata proprio quando, in realtà, è radicale: l'uomo che vive tutto sul piano mondano *deve* illudersi della sua *completa* libertà, affidata al suo dominio sul mondo, senza quasi immaginare che la sua libertà vera sta, invece, nella povertà che egli è, nel suo essere *nada* dinnanzi a Dio, ciò che lo rende disponibile all'azione dell'amore di Dio.

L'intelletto è sempre libero, quando Dio invade l'anima, solo che l'anima comprende, allora, che non deve far lavorare l'intelletto, ma solo attendere il suo Amato, ed anche la volontà è sempre libera, tanto che « l'amore passivo non ferisce direttamente la volontà, perché questa è libera. L'infiammazione amorosa è più passione di amore che atto libero della volontà ». La volontà è, dunque, libera, ma l'anima deve lasciarsi ferire dall'amore di Dio e la sua volontà deve aderire alla volontà di Dio, con essa unificarsi.

Sono, questi, discorsi difficili ed è meglio lasciarli fare a Giovanni, che li vive in tutta la loro verità, ma è chiaro che l'adesione dell'anima alla proposta di Giovanni è necessaria se si vuol essere Cristiani. Semplicemente Cristiani: è chiaro che Giovanni porta la vita del Cristiano alla perfezione, nelle sue *Opere* e nella sua *vita*, ma è anche vero che la sua proposta è *per tutti*, è la proposta di amare, di quell'amore sul quale saremo giudicati alla sera della vita e il giudizio sarà per noi favorevole se questo amore avremo esercitato al mattino, al meriggio, nelle ore della giornata.

E leggendo Giovanni, e ripensandone la vita, sappiamo che

è vero che « la sapienza mistica [...] alcune volte assorbe e immerge talmente l'anima nel segreto abisso, che questa conosce di trovarsi remotissima da ogni creatura; di modo che le sembra di essere collocata quasi in una vastissima solitudine, dove nessuna creatura umana può giungere [...]. Allora l'abisso di sapienza innalza e ingrandisce l'anima ponendola nella vena della scienza di amore, tanto da farle conoscere, non solo che ogni condizione di creature è troppo vile rispetto a questo supremo sapere e sentire divino, ma anche quanto bassi, insufficienti e, in certa maniera, impropri siano tutti i termini e vocaboli, coi quali in questa vita si ragiona delle cose divine » (*Notte*, II. XVII. 6). Solo « mediante l'illuminazione della mistica teologia » si può giungere, dice Giovanni, a intendere queste cose. Ma è anche vero che l'anima, unita con Dio, continua la sua vita di tutti i giorni, solo che la vive nella sua *verità* più profonda.

Ci sono filosofi come Claude Tresmontant che hanno dimostrato come la mistica sia quel momento al quale gli uomini *veri* devono pervenire se vogliono essere se stessi nella loro autenticità di uomini. E proprio Teresa di Gesù e Giovanni della Croce sono i suoi punti di riferimento. E Tresmontant scrive di filosofia, per filosofi e non trattati di mistica.

Siamo convinti che occorre ripensare filosofia e mistica nella loro intrinsecità se vogliamo capire che il fondamento del discorso umano sta oltre il discorso, in un'esperienza, che è almeno una *mistica incoata,* altrimenti diventa impossibile non rimanere in qualche modo, e per alcuni versi, prigionieri in quello che l'uomo ha di più umano, il discorso come logico collegamento di significati che sono trasparenza di realtà.

Perché Dio ha creato l'uomo a sua immagine e Sant'Agostino ha detto, e vale per tutta l'umanità: « È inquieto il nostro cuore fin che non riposi in te ». In fondo l'itinerario di Giovanni è lo stesso, nella differenza, di quello di Agostino e di tutti i santi: una via che è universale perché è da Dio ed è particolare perché è la risposta dell'anima alla vocazione di Dio, che è sempre alla santità: identica e diversa per ogni uomo.

BRUNO SALMONA

IDENTITA'-DIVERSITA'
Facile chiave risolutiva dei grandi principi della filosofia
(parte seconda)

Identità e diversità nell'antropologia

Strettamente collegata con l'attributo e il principio d'identità è l'unità sostanziale dell'uomo. Si sa bene come sia questa una teoria, anzi un fatto di estrema importanza (9).

L'unica e identica anima umana è simultaneamente principio della vita vegetativa, sensitiva, umana. Né si può cogliere tutta la forza di questo principio se non si tiene presente che gli identici valori d'essere che sono nel vegetale, sono anche nel vivente sensitivo e gli identici valori del vivente sensitivo sono anche nel vivente intellettivo, sia pure in modo diverso, superiore, eminente, trascendente. Per questo duplice principio: dell'identità e della trascendenza si può dire che tutto ciò che può un ente inferiore, lo può quello superiore. Con questo principio s'intreccia quell'altro: quanto più una causa è elevata ed alta nella gerarchia delle cause tanto più il raggio della sua causalità si allarga e si approfondisce, tanto più penetra e diviene intimo al suo effetto. L'onnicapacità causale trasformante caratterizza l'uomo nel lavoro, nell'arte, nella tecnica. Questa ampiezza di capacità operativa riflette l'ampiezza dell'onnicapacità conoscitiva e la onnicapacità elettiva (la libertà). Rende l'uomo, anche sotto questo molteplice aspetto, « immagine di Dio ». Come Dio è l'onnicreatore così l'uomo è onnitrasformatore.

Da questo punto di vista la conoscenza umana assume la sua natura e le sue caratteristiche.

Per questo il conoscere e il volere si configurano, come subito vedremo, come attività assimilatrici ed identificatrici.

L'operatore intellettivo rimane interiore al soggetto, non senza aver prima attirato nella propria interiorità tutta l'este-

---

(9) « Est igitur aliquis ab eodem principio homo, animal, vivum » (C. G. II, 58, n. 1344). « Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures formae, homo non erit unum ens, sed plura » (C. G. II, 58, n. 1346); cfr. I, q. 76, a. 5.

riorità. Pur sussistendo in se stessa la trascendenza dell'oggetto conosciuto si rende immanente al soggetto. L'esteriorità dell'oggetto prolunga se stessa nell'interiorità del soggetto. Nessuna rottura tra interiorità ed esteriorità, ma piuttosto continuità e prolungamento dell'esteriorità nell'interiorità: immissione mentale e spirituale di tutta l'esteriorità cosmica nell'interiorità soggettiva.

Identità e diversità nell'attività conoscitiva

In radice il conoscere è il contatto immediato tra conoscente e conosciuto. Non un contatto meramente passivo, ma attivo, un contatto assimilante il conosciuto al conoscente e viceversa (10). Possiamo forse dire meglio: il conoscere, ossia il rapporto di conoscente e conosciuto, nella misura in cui è conoscenza, è attività identificante. L'incontro dell'intelligenza umana con l'ente compie il miracolo di rendere tutta la realtà intelligibile presente e interiore all'uomo, vale a dire di cogliere l'identità delle cose nella loro radice e di verificarla in tutte le sue diversificazioni e in tutti i suoi aspetti. L'intelligenza è la capacità di cogliere e di chiarire e far emergere l'identità di ogni cosa in quanto esiste come identica a se stessa e perciò stesso necessariamente identificabile, individuabile, radicalmente conoscibile, per il fatto stesso d'esistere. Nell'incontro tra l'intelligenza e l'esistente, l'identità diviene trasparenza intellettiva delle cose. Vi è una naturale parentela tra identità e conoscibilità; l'identità rende conoscibile l'esistente come lo rende conoscibile l'*essere*, principio di ogni identità.

La conoscibilità è la scoperta dell'identità ossia del modo con cui l'esistente si realizza.

La conoscenza viene definita in molti modi perché ricchissimo e multiforme è il suo significato e la sua natura.

La conoscenza implica:
— un *contatto* tra il conoscente e il conosciuto

(10) Ciò che stiamo dicendo traduce, in altre parole, due grandi principi sempre presenti nel pensiero dell'Aquinate: « Nihil recipitur nisi secundum proportionem recipientis » (*I Sent. Dist.* 8, q. 5, a. 3). « Omne quod recipitur in aliquo recipitur seu est in eo secundum modum recipientis » (I, q. 75, a. 5; cfr. I, q. 89, a. 4; *De Pot* q. 3, a. 3, ob 1; C.G. I, c. 43, n. 360; C.G. II, 74, n. 1534; *Ib.* c. 79, n. 1603), principio che trasferito sul piano della conoscenza, trova la sua adeguata espressione in questa formula: « cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis » (*Div. Nom.* II, c. 4, n. 173; C.G. I, 70, n. 596 etc.).

— una *comunione* tra il conoscente e il conosciuto
— una *presenza* del conosciuto nel conoscente
— una *immanenza* del conosciuto nel conoscente
— una *adeguazione* del conosciuto e del conoscente.

Ma poiché si verifica sempre il fatto che il *conosciuto viene ricevuto nel conoscente secondo il modo di essere del conoscente,* ciò suppone un'attività del soggetto conoscente che *assimila* a sé l'oggetto conosciuto. La conoscenza è *un'assimilazione mentale dell'oggetto,* da parte del soggetto conoscente. L'oggetto acquista perciò nel soggetto il modo d'essere del soggetto stesso. A differenza dell'assimilazione biologica che distrugge ciò che assimila, l'assimilazione mentale e intellettiva dona all'oggetto un nuovo modo d'essere all'interno del soggetto stesso.

Tutte queste formule con le quali si può definire la conoscenza: contatto, comunione, immanenza, presenza, assimilazione si possono sintetizzare nel termine *identificazione* ossia in *attività identificante.* Infatti ognuno di questi termini suppone una certa identità. Il contatto presenziale, di comunione e, più ancora, di *assimilazione* implicano necessariamente il principio di identificazione. Che cos'è infatti il *contatto,* se non un mutuo dare e ricevere, che cos'è la presenza se non una mutua comunicazione di esistenza, in ultima istanza una mutua comunicazione di sé? della propria identità? Nell'atto del conoscere il conoscente identifica a sé il conosciuto, gli dona il suo modo d'essere. Non si potrebbe spiegare altrimenti quanto afferma ripetutamente S. Tommaso d'Aquino: *nell'atto del conoscere il conoscente e il conosciuto sono una sola cosa* (11), secondo l'esperienza d'ogni momento, acquista il modo d'essere del conoscente. E poiché il conoscente ha un suo modo d'essere diverso dal modo d'essere degli altri esistenti, ha una ben precisa situazione nel mondo: ha infatti degli esistenti al di sotto del proprio livello, altri esistenti allo stesso suo livello, altri ancora al di sopra di sé. La conoscenza umana secondo questa

---

(11) « Congitio contingit seu est, secundum quod cognitum est in cognoscente » (I, q. 12, a. 4; I, q. 16, a. 1); « Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam » (*De Verit.* I, 1); « cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu » (*De Anima,* II, lect. 12, ed. Pirotta, n. 377); « Intellectus in actu est intelligibile in actu » (I, q. 12, a. 2, ob. 3). Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum (*Met. Prol.*); « Intellectum in actu non est aliud ab intellectu intelligente in actu sed idem (*I Sent. Dist.* 35, q. 1, a. 1, ad 3).

diversa situazione, assume tre diverse direzioni e l'oggetto conosciuto sarà innalzato al livello del soggetto se è inferiore al suo modo d'essere, sarà reciproca comunione se l'oggetto si trova sul medesimo piano, come, ad esempio, gli altri uomini, sarà abbassato al livello dell'uomo se il conosciuto è superiore al modo d'essere proprio dell'uomo. Possiamo perciò distinguere tre modi di conoscenza umana:

— una conoscenza elevante

— una conoscenza comunicante

— una conoscenza abbassante.

Conoscere è identificare le cose conosciute con il soggetto.

Occorre dire qualcosa di queste tre forme dell'umano conoscere, *sulla base del conoscere come attività identificante.*

L'accento cade sulla «vis» o forza *attivamente identificante* del conoscere. Attivamente identificare significa che il soggetto, nel conoscere, immedesima e identifica a sé l'oggetto conosciuto, facendolo una sola cosa con se stesso, donandogli interiormente la sua stessa identità. È impossibile pensare all'attività identificante se il soggetto, nel conoscere, non diviene il *centro* delle cose conosciute. Conoscere è sempre *centralizzare* ogni cosa conosciuta, in quanto conosciuta nel soggetto conoscente, che diviene, perciò stesso, il centro di tutto ciò che conosce. Incentra in sé ogni cosa conosciuta, l'attrae a sé conoscitivamente, la fa una sola e identica cosa con se stesso. Il conoscere è, per essenza, un'attività centripeta nel senso che il soggetto diviene il centro di tutto ciò che conosce. Come Dio è il centro da cui ogni cosa promana per effetto dell'attività causale creativa, così l'uomo, grazie alla sua intelligenza, diviene il centro di tutte le cose conosciute. Quasi si potrebbe dire: il dio conoscitivo. Come Dio sta a tutte le cose *in quanto sono ed esistono,* l'uomo sta a tutte le cose in quanto sono conoscibili. In questo l'uomo è immagine di Dio.

Se però conoscere è identificare e portare al proprio livello tutte le cose conosciute, nel conoscere il conoscente innalza a sé ciò che è inferiore a sé, abbassa a sé ciò che è superiore a sé, entra in comunione reciproca con i soggetti conoscenti situati al suo stesso livello. Occorre dire qualcosa di questa triplice forma che assume il conoscere umano.

A) *La conoscenza elevante del mondo infraumano (conoscenza per astrazione o meglio per spiritualizzazione)*

È la logica conseguenza della conoscenza come attività identificatrice. Conoscendo le cose infraumane la conoscenza intellettiva le innalza al livello stesso dell'intelligenza, cioè dell'uomo in quanto è intelletto: l'uomo infatti è uomo proprio per la sua intelligenza, radice prima delle altre facoltà spirituali. Perciò conoscendo le cose infraumane le umanizza, le intellettualizza, le spiritualizza (12) donando alle cose un *modo d'essere nuovo e più alto* e *più perfetto com'è più alta e più perfetta la vita intellettiva rispetto ad ogni altra forma di vita.* Conoscere le cose intellettivamente, viverle intellettivamente, è dilatarle nell'immensità relativa dello spirito umano, è universalizzarle com'è universale (rispetto al mondo infraumano) lo spirito stesso; le unifica com'è *uno* lo spirito rispetto alle cose materiali che sono fatte di parti ed estese, le migliora in sé, com'è migliore lo spirito rispetto ad ogni cosa materiale (13).

In questa visuale di cose è possibile rivedere e dare maggior forza e universalità all'intelletto e maggiore forza e coerenza alla *dottrina degli universali.* Ogni esistente infatti in quanto esistente ha qualcosa di universale (14). Non fosse altro perché, in quanto esistente, è imparentato e relazionato con ogni altro esistente. La scoperta di questa universale comunione degli esistenti sul fondamento dell'atto d'essere che li rende esistenti, coincide con la scoperta dell'universale relativo; una scoperta e non una proiezione mentale della nostra conoscenza soggettiva. Anche il modo universale d'essere è qualcosa di presente nelle cose: la mente umana lo scopre, non lo inventa. Possiamo anche dire: una sostanza è un tutto che esiste per se e in sé, è un piccolo *universo d'essere.* Ogni esistente sussistente in quanto è una *totalità* è anche una *universalità*: un

---

(12) « Intellectus qui et spiritus dicitur » (*S. Theol.* III, q. 6, a. 2).

(13) Qui occorre richiamare il grande principio agostiniano: « In his quae non mole magna sunt hoc est majus esse quod melius esse » (*De Trinit.* VI, 8) ripreso da S. Tommaso: « In his quae non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius » (C. G. I, c. 43, n. 357). Ne segue logicamente che se lo spirito umano è migliore di tutto l'universo fisico è maggiore di tutto l'universo fisico. Ne segue ancora che tutte le cose materiali in quanto conosciute e interiorizzate nello spirito conoscente vengono ad avere nello spirito stesso un modo d'essere superiore, migliore, più perfetto di quello che hanno in se stesse.

(14) « Nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarius habeat » (I, q. 86, a. 3). Dunque: « nihil est adeo singulare quin in se aliquid universalo habeat ».

universo più o meno grande rispetto alle altre sostanze più o meno ricche d'essere. Come vi è una gradazione di sostanze, così vi è una gradazione di universi in senso assoluto (d'una assolutezza relativa: ci si perdoni il bisticcio di parole profondamente significativo!). Al vertice delle sostanze o esistenti sussistenti, aventi cioè l'essere in proprio, una certa autonomia nell'essere e nell'operare a differenza degli accidenti (come il colore, l'odore, il sapore ecc.) che non hanno autonomia né nell'essere né nell'agire, si trova l'uomo *che raccoglie in sé*, nella sua interiore ricchezza spirituale tutti i *valori d'essere* degli esistenti cosmici e di tutti i mondi fisici, senza eccezione: *perché l'anima è migliore del mondo, è perciò maggiore del mondo, anzi dei mondi,* dobbiamo dire con S. Agostino e S. Tommaso.

Ecco il vero universale concreto: lo spirito umano che non solo contiene in sé l'universalità di tutti gli altri esistenti, ma perché dotato d'intelligenza che non conosce mai solo *passivamente* le cose del mondo, ma universalizza tutto ciò che è meno universale e lo rende più universale: lo identifica e immedesima a sé e dona ad essi la propria universalità. L'uomo è dunque *l'universale universalizzante.* La conoscenza, e, in particolare, la conoscenza universalizzante è conoscenza *identificante. Universalizzante* perché *identificante.* L'uomo, tra tutti gli esistenti cosmici, è il solo universale universalizzante. La chiave per spiegare il valore della conoscenza, la sua natura, la sua universalità è, ancora una volta, l'identità, anzi l'identità in azione ossia l'attività identificatrice dell'identico.

B) *La conoscenza come comunione*

L'umano conoscere non trova soltanto degli esistenti inferiori al proprio livello, trova gli altri uomini al proprio livello.

La conoscenza di esseri che sono allo stesso livello del conoscente non può essere elevante. Quando teniamo presente che gli altri non sono *oggetti,* ma *soggetti.* Non si può chiamare *identificazione spiritualizzante,* elevante, intensificante, universalizzante; gli altri come *persone* e in quanto persone, sono spiriti come noi, sono al nostro stesso livello, hanno la nostra stessa intensità d'essere, sono universali come il nostro spirito, totali come il nostro spirito.

La conoscenza reciproca tra i soggetti umani è *comunione intersoggettiva reciproca* di due spiriti, di due totalità, di due universi. Qui il conoscere umano non è elevazione ma comu-

nione, perché gli altri hanno lo stesso nostro grado e modo di esistere.

La conoscenza come comunione intersoggettiva è *donazione* reciproca di ricchezze spirituali, è presenza interiore e reciproca di un tutto ad un altro tutto.

Qui è possibile soltanto un perfezionamento accidentale, intellettuale e morale. Qui è possibile solo l'*addizione*: la comunione di due persone è un raddoppio di valori spirituali. Ogni persona è in un certo modo la totalità dei valori, due persone raddoppiano questa totalità. Una nuova conoscenza è un aumento di scienza.

Nasce qui l'immenso valore dell'unione, della pace, dell'amicizia, tra gli uomini. L'amicizia in certo modo raddoppia la grandezza della creazione.

Ha qui la sua radice l'unione degli uomini come famiglia umana; nella Chiesa come comunione dei Santi.

Di qui il senso profondo e divino della vera amicizia, quando questa amicizia è veramente costruttiva. Dipende da qui il senso del Corpo Mistico, che ha già un aggancio sul piano naturale.

Sta qui la radice del *peccato originale* (in senso ontologico più che biologico), come pure il senso del male, che non può essere personale senza riflessi sociali.

E tuttavia anche la conoscenza come comunione implica una certa identificazione. La comunicazione del sapere tra due spiriti (tra il maestro e il discepolo ad es.) non può avvenire se non mediante una specie d'identificazione spirituale tra l'uno e l'altro. Qui però si opera un miracolo più stupendo che non nella conoscenza del mondo come identificazione elevante. La comunione di due spiriti è mutua compenetrazione e in certo modo mutua identificazione, che non annulla le due o le molteplici identità delle persone in comunione, ma piuttosto le irrobustisce e le rende più distinte, più se stesse, più diverse proprio perché più identiche ciascuna a se stessa. Sono le meraviglie della conoscenza come comunione spirituale tra gli uomini.

C) *La conoscenza antropomorfizzante* (o abbassante)

L'uomo non ha soltanto degli esistenti al di sotto di sé, né solo gli altri uomini situati al suo stesso livello, ma anche degli esistenti superiori a sé: Dio in primo luogo, del quale in

questo mondo non possiamo avere una conoscenza diretta almeno sul piano puramente razionale. Nemmeno in questo caso la conoscenza perde il suo carattere soggettivante e immedesimante il conosciuto al conoscente. Conoscere Dio è portarlo al proprio livello. Farlo discendere conoscitivamente dalla sua assoluta perfezione alla nostra imperfezione. Non è possibile dunque conoscere Dio senza abbassarlo almeno conoscitivamente, senza antropomorfizzarlo, rimpicciolire la sua grandezza. Per causa del nostro imperfetto conoscere siamo costretti a complicare Dio che è assolutamente semplice, a frantumare in un'infinità di concetti Colui che è assolutamente *uno* e *identico,* di un'identità *assoluta e purissima,* ma nello stesso tempo *ricchissima* perché donatrice dell'identità ad ogni cosa. Identificandolo conoscitivamente a noi stessi, ne relativizziamo, almeno conoscitivamente, l'Identità purissima. Di fronte alla nostra conoscenza Lui, che è il Soggetto Assoluto, finiamo con trattarlo (senza volerlo) come oggetto. Qui l'identificazione finisce con l'*oggettivare* Colui che è solo Soggetto, nel senso più perfetto e profondo della parola. Dobbiamo confessare che la conoscenza che noi abbiamo di Dio è veramente povera e imperfetta. Qui si sente il bisogno non di attrarre *oggettivamente* Dio a noi, ma di lasciarci attirare dal Soggetto Supremo. Sentiamo cioè che la conoscenza si tramuta in amore. Nei confronti di Dio l'amore eleva il soggetto umano. Dio non possiamo trattarlo come Dio, se alla conoscenza non segue l'amore. In questo caso l'attività *identificatrice* cambia direzione: non è più *centripeta,* come il conoscere per sua natura, ma diviene *centrifuga* com'è l'attività volitiva. Ci trasporta in alto verso il Soggetto divino che identifica noi a Se Stesso, dilatando la nostra povera e limitata soggettività nella sua infinitamente ricca e profonda Soggettività Divina.

E infatti è proprio del soggetto attrarre a sé gli oggetti, dominarli, ri-crearli in sé. Ma quando il conosciuto non è più un oggetto dominabile o un soggetto debole che potrebbe essere dominato da un altro più forte, ma il Soggetto Assoluto, Principio e Creatore di tutti gli oggetti e di tutti i soggetti finiti, non possiamo attrarlo, veniamo necessariamente attratti da Lui. Questa *attrazione diviene in noi tendenza verso di Lui e coincide esattamente con la volontà.* È la trasfigurazione del conoscere in amore quasi oseremmo dire dell'intelletto in volontà, dall'attrazione a noi di oggetti che vengono soggettivati nel soggetto umano, all'attrazione da parte del Soggetto Divino che ci fa trascendere la nostra limitata soggettività dilatandola all'infinito. Si direbbe che queste considerazioni portino a una specie di naturale *desiderium Dei,* e, in definitiva, allo scopo

finale della vita umana, resa vita eterna e infinita nell'eterna e infinita vita divina. Per chi vive in pienezza il cristianesimo qui la natura diviene partecipe della vita divina e l'Amore di Dio perfeziona l'amore umano divinizzandolo ed apportando al cuore dei santi, anche su questa terra, una letizia e un gaudio interiore superiore ad ogni umana immaginazione.

Identità e diversità nell'attività volitiva

Anche il volere dunque è attività *identificante*. Tuttavia il rapporto tra il volente e il voluto è esattamente opposto al rapporto del conoscente al conosciuto. Mentre il conoscere è accentratore, facendo del conoscente il centro delle cose conosciute e si risolve in attività *centripeta*, soggetto-centrica ed egocentrica, l'attività volitiva è *centrifuga* ed *eterocentrica*. Mentre il soggetto per *conoscere* deve attrarre a sé l'oggetto conosciuto, identificarlo a sé, interiorizzarlo, donargli il suo modo d'essere, nel *volere* il soggetto viene piuttosto attratto dall'oggetto voluto come qualcosa di cui ha bisogno per ampliare i limiti del suo stesso essere. Volere è sete d'essere, sete d'arricchimento ontologico, tendenza ad appropriarsi dell'oggetto voluto per unirsi ad esso. È dunque un'attività eterocentrica, *extasim faciens*, o *estatica*, come si esprimono i filosofi e i teologi. Avere sete d'essere e tendere ad arricchire il proprio essere, è sentire la propria povertà e il proprio limite. E tutto questo scaturisce dalla conoscenza che mette il soggetto dinanzi a un bene che gli è connaturale e che ancora non possiede. Anzi: se l'attività conoscitiva è identificante nel senso di soggettivante, appena il soggetto conoscente si rende conto che il suo conoscere non esaurisce l'oggetto conosciuto (e non potrà mai esaurirlo) perché *preesiste* sempre al conoscere e continua a sussistere ed esistere *dopo* il conoscere, proprio in virtù della identificazione conoscitiva, necessariamente imperfetta, costretta a lasciare l'oggetto nell'esteriore integrità nonostante l'assimilazione mentale e spirituale, ecco la conseguenza: il soggetto di fronte all'oggetto conosciuto si sente *come diviso da sé*. Per arricchire il proprio essere e la propria identità deve impossessarsi dell'oggetto non solo conoscitivamente e idealmente ma *realmente*. Questo suppone un'identità di fondo tra il volente e il voluto: una *connaturalità* tra l'uno e l'altro. Vi è una specie di prolungamento dell'attività conoscitiva nell'attività volitiva. È la stessa attività che, dopo essere partita dall'oggetto, conoscendolo, ritorna all'oggetto, volendolo. Nel *conoscere l'og-*

getto cammina verso il soggetto, nel volere il *soggetto cammina verso l'oggetto*: lo rincorre. Solo l'identità di fondo che collega astrattamente il conoscere con il volere sino a stabilire una vera continuità tra l'uno e l'altro, consente di comprendere il rapporto che li unisce e li diversifica simultaneamente. Quella «vis» conoscitiva che attrae ed incentra nel soggetto conoscente intellettivo tutte le cose, *l'essere in quanto tale* e perciò *ogni esistente in quanto esistente*, porta il soggetto dinanzi alla realtà delle cose che lo circondano facendogli sentire e soffrire la propria finitezza, il proprio bisogno d'essere, di crescere nell'essere, di realizzarsi, d'ingrandirsi e di svilupparsi. Allora la «vis» soggettiva cambia direzione. Invece di *attrarre* si sente *attratta*: invece di *interiorizzare* viene *esteriorizzata*, invece di *soggettivare* viene *oggettivata*. Nel conoscere l'oggetto corre per unirsi al soggetto, nel volere il soggetto corre per unirsi all'oggetto. Il volere è dunque un'attività identificante ma oggettivante. Ciò significa che il volere viene informato dall'oggetto, viene da esso qualificato. Come il soggetto conoscente porta al suo livello, e qualifica di sé, l'oggetto conosciuto, gli dona il suo modo d'essere, la sua natura, così analogamente l'oggetto voluto attrae al suo livello il soggetto conoscente, lo informa di sé, gli dona il suo modo d'essere. Come nel conoscere l'oggetto condiziona, in un primo momento, il soggetto, ma poi, subito, questo prende il sopravvento sull'oggetto, lo immedesima a sé, lo soggettiva; così nel volere l'oggetto prende la prevalenza sul soggetto, lo immedesima a sé, lo oggettiva. Se vogliamo scavare in fondo e scrutare l'origine prima di questa attività identificatrice che in modo diverso regola sia il conoscere sia il volere, in ultima istanza bisogna rifarsi al fondamento primo sia del soggetto sia dell'oggetto: l'*essere*, che rende esistenti tanto l'uno quanto l'altro. La ragione ultima della parentela, non solo statica, ma anche dinamica di tutti gli esistenti e della loro attività, è senza dubbio l'*atto d'essere* comune a tutti gli esistenti e principio della loro attività a tutti i livelli. Questa identica perfezione fonda l'identità dei diversi, sia come esistenti, sia come agenti ed operanti.

Come nell'atto del conoscere il conoscente in atto diviene il conosciuto in atto e il conosciuto in atto il conoscente in atto, così nel volere il volente diviene il voluto, e, in certo modo, il voluto diviene il volente.

Come il conoscere sta tutto nell'immedesimazione dell'oggetto e del soggetto, così il volere nell'immedesimazione del volente e del voluto. Tuttavia questa *immedesimazione* non elimina e sopprime la *diversità* e l'*alterità* dell'uno e dell'altro.

Il soggetto volente, nell'atto del volere, esce fuori di sé per divenire l'oggetto voluto e divenire, con l'oggetto, una sola cosa. Il soggetto conoscente dona la sua interiore identità a tutte le cose conosciute, l'oggetto dona la sua identità al soggetto volente. Il conoscere è donazione d'identità in quanto il conoscente si appropria dell'oggetto per raddoppiarne l'identità nella sua interiorità, arricchendo ad un tempo l'identità dell'oggetto che viene duplicata, divenendo soggetto, il volere arricchisce l'identità del soggetto attraendolo a sé, paradossalmente alienandolo per renderlo più se stesso, dilatandone ontologicamente l'identità.

Il soggetto conoscente è interiorizzante, l'oggetto del volere esteriorizzante. Nel conoscere il soggetto si appropria dell'oggetto conosciuto, nel volere viene appropriato dall'oggetto voluto, viene in certo modo espropriato della propria identità per identificarsi con l'oggetto voluto. Il conoscere è attività appropriante, il volere attività espropriante.

Tuttavia la forza alienante dell'oggetto, e da *esso qualificata,* ha una finalità positiva: l'accrescimento e arricchimento dell'identità del soggetto, viene dilatata nella ricchezza ontologica dell'oggetto. Il soggetto si aliena nell'oggetto per divenire più se stesso. Tende all'oggetto per divenire più soggetto. Il conoscere si trova sulla linea *della causa efficiente,* la quale assimila *attivamente* a sé l'effetto causato, come il conoscente assimila a sé l'oggetto conosciuto. L'attrazione dell'oggetto voluto si trova nella *linea della causa finale,* che tende ad identificare a sé il soggetto volente. In ogni caso *ogni attività umana, infraumana e sopraumana* tende ad *identificare,* come la passività a venire *identificata.*

Torna qui, in direzione inversa, quanto è detto della conoscenza come attività identificatrice. Poiché il volente (l'uomo) ha una ben precisa situazione di fronte agli altri esistenti, il suo volere può ricevere una triplice diversa specificazione *ontologica,* prima che *morale.* L'oggetto voluto rispetto all'uomo può essere *al di sotto di lui* (infraumano), può trovarsi *allo stesso livello*: tutti gli altri uomini; può trovarsi al di *sopra dell'uomo: Dio.* Poiché nel volere l'oggetto attrae a sé il volente, l'attività volitiva umana può venire degradata a un livello *infraumano* qualora venisse totalmente assorbita dalla realtà infraumana, inferiore, non degna della persona umana. Può essere attratta da altri soggetti posti al suo stesso livello e in tal caso conserva la sua dignità, può venire innalzata verso una realtà superiore all'uomo e allora l'uomo viene elevato al di sopra di sé.

A) *Il volere degradante*

Se un bene di ordine puramente materiale assorbe interamente ed esclusivamente il volere del soggetto umano, l'uomo tradisce il primato del suo spirito, rinnega se stesso, aliena se stesso, decade dalla sua dignità.

L'uomo infatti è tale in virtù del primato dello spirito che lo rende persona. In questo caso il volere diviene esclusivamente alienante, disumanizzante, perché priva l'uomo di ciò che gli è più proprio. È un volere autolesionista, distruttore dell'identità umana.

È lo smarrimento di sé, l'alienazione fondamentale di fronte alla quale, tutte le altre forme di alienazione sono secondarie e di minore importanza. L'uomo è l'unico essere che può perdere la propria identità e come spirito conoscente intellettivo riassume in sé i valori di tutte le cose. Perdendo la sua identità, oscura, snatura e impoverisce, perde, in sé, l'identità di tutte le cose create. Nella degradazione del singolo tutti gli uomini vengono degradati perché tutti gli uomini formano, in certo senso, un solo uomo, un solo corpo, una sola famiglia (15). La stessa struttura umana fatta d'anima e di corpo, inclinata all'immediatezza dei beni e dei valori sensibili e materiali richiede un continuo autocontrollo per mantenere costantemente al suo posto il primato dello spirito sulle potenze sensibili del corpo e sulle attrattive dei beni sensibili, che da ogni parte circondano e possono insidiare la dignità umana. Di qui, l'imperativo morale di non lasciarsi travolgere dai valori infraumani e divenirne schiavi: sia le ricchezze o i piaceri materiali o qualsiasi ideale puramente terreno.

B) *Il volere come amore del prossimo*

Quando il volere ha come fine gli altri uomini non degrada il volente: lo mette in comunione con essi. E come il conoscere lo mette in comunione conoscitiva, così il volere lo mette in comunione con gli altri soggetti in quanto *soggetti,* cioè in quanto *persone.* Ad un patto però che il volere non si riduca ad una tendenza egoistica e finisca con asservire gli altri a sé, strumentalizzandoli al proprio interesse. La dignità del volere a questo livello rimane autenticamente umana nella misura in

(15) « Collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti, sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis... Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente naturam humanam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut corpus unius hominis consideranda sunt » (*De Malo,* q. 4, a. 1). Cfr. il testo parallelo in *S. Theol.* (I-IIae, q. 81, a. 1). « Omne homines... reputantur... quasi unus homo ».

cui vede negli altri un prolungamento di sé e vuole agli altri il bene che vuole a se stesso. Il volere si trasfigura allora in amore, non egoistico, ma in amore di amicizia, l'unico modo degno, e capace di rendere la comunione umana comunione di amore reciproco, in cui ogni persona conserva la sua sovrana dignità. Occorre certamente non dimenticare che l'uomo è persona per la sua vita intellettiva, per il suo spirito, per il primato dello spirito che ha Dio solo sopra di sé. Senza il presupposto del primato dello spirito e dei valori spirituali la comunione umana viene livellata ad aggregazione zoologica, così come è fatale che avvenga in una concezione materialistica e positivistica in cui l'uomo viene considerato come un pezzo di materia o, al più, un animale più evoluto. L'amore che ogni uomo deve avere per ogni uomo assume un significato profondamente diverso nelle due diverse concezioni dell'uomo. Senza il primato dello spirito l'amore tra gli uomini rimane di origine profondamente egoistica e pronto a cambiarsi in odio alla prima occasione. E odiare gli altri, sotto qualsiasi pretesto (per ragioni familiari, di rango, di classe, di nazione) coincide con l'odiare se stesso per quell'identica natura che è presente in tutti gli esseri della famiglia umana.

C) *Il volere elevante*

Quando il volere si dirige a un Oggetto-Soggetto intrinsecamente superiore all'uomo, com'è Dio, l'uomo viene innalzato al di sopra di sé. E poiché quest'Essere Supremo è la Sorgente prima dell'*identità* di tutti i *diversi*, l'immedesimazione volitiva con Dio, nella misura in cui è possibile alla creatura, arricchisce e dilata all'infinito l'identità dell'uomo. A differenza della conoscenza umana che sminuisce Dio conoscendolo, l'amore di Dio non sminuisce affatto la realtà divina, arricchisce piuttosto la realtà umana. Amare Dio è tornare alla Sorgente del proprio essere e della propria identità, è immedesimarsi con la pienezza di ogni identità. Come l'uomo conoscendo il mondo infraumano lo eleva al suo livello, Dio, divenuto Oggetto Primario dell'amore e del volere, eleva l'uomo al suo livello, immedesimandolo, in certo modo, alla propria natura. A questo punto s'apre l'orizzonte verso l'elevazione per grazia che è la vita cristiana. Il rapporto ragione e fede, natura e grazia trova qui il suo inserimento. Qui la ragione va incontro alla fede e la fede viene incontro alla ragione.

Ma ciò che maggiormente importa, per ora, è proseguire il discorso dell'attività morale alla quale, quanto finora s'è detto, introduce naturalmente.

LUIGI BOGLIOLO

UN VESCOVO AI VESCOVI
Memorie, discorsi e documenti sul Ministero Episcopale

Volume VI delle «Opere del Cardinale Giuseppe Siri», Giardini Editori e Stampatori in Pisa.

Il Concilio Vaticano II, parlando dell'ufficio dei vescovi ha, tra l'altro, affermato che essi sono «araldi della fede e dottori autentici... Essi assunsero il servizio della comunità... Nella persona dei vescovi, ai quali assistono i sacerdoti, è presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù» (*Lumen Gentium*, 20 e 21). Ben cosciente dell'altissima responsabilità che investe chi esercita il *munus episcopale*, il compianto Cardinal Siri, a conclusione del suo ministero di Arcivescovo in una grande Diocesi-Metropoli industriale come Genova durato oltre quarant'anni e illuminato — nella luce crepuscolare — dalla sapienza di chi sa avere innanzi l'imminente giudizio di Dio, ha lasciato ai suoi confratelli vescovi, estrema testimonianza di fede e di amore, una raccolta di sue esperienze che possano aiutare chi è collocato sul lucerniere, affinché faccia luce alla casa (*Mt.* 5, 15).

La coscienza che il Card. Siri ebbe della funzione episcopale (Lui primo promotore del formarsi anche in Italia di una Conferenza Episcopale Nazionale già nei lontani anni '50) fu singolarmente motivata, profonda, ardente, lungimirante. Ecco come Lui stesso, con parole incandescenti, definisce il vescovo: «è il nucleo essenziale ed insostituibile della comunità cristiana, è direttamente o indirettamente la fonte di tutti i sacramenti, è il vero e completo rappresentante di Cristo, è — nella perfetta soggezione al Romano Pontefice — maestro autentico della Chiesa, ha tutti i poteri legislativi nell'ambito della legge generale della Chiesa. Senza il vescovo, o senza il suo sostituto transitorio, la Chiesa locale non esiste».

Certamente il dono che egli ha inteso fare alla Chiesa componendo «*questo piccolo libro*» è veramente grande, anche per-

ché impreziosito da una raccolta, opportunamente e diligentemente compilata dai curatori di tale edizione, di alcuni significativi discorsi (gran parte di essi inediti tra i moltissimi da Lui pronunciati) sull'Ordine Sacro, in genere, e specificamente sul Ministero Episcopale. Felice la scelta di tali discorsi: il primo è quello pronunciato nel lontano 30 maggio 1946, allorché l'appena quarantenne Mons. Siri fece l'ingresso come Arcivescovo nella sua amata Cattedrale di San Lorenzo, il titolo: *Non sono qui da me, non sono qui per me,* è emblematico di tutto il programma pastorale svolto nei suoi quarantun'anni di governo diocesano e significativamente ripreso nel discorso di commiato dalla diocesi il 15 ottobre 1987. Fedeltà e coerenza! Due elementi che entrano potentemente a qualificare l'opera pastorale di ogni vescovo che si sente umilmente depositario di un « firmiorem sermonem », che non può barattare, né mercanteggiare perché non proviene da un uomo qualunque, né da una — pur apprezzata — scuola, ma « aliunde manat » e precisamente da Colui che è Via, Verità e Vita. La raccolta dei discorsi (che invito soprattutto i confratelli vescovi e i sacerdoti a leggere e a rileggere) si conclude con le disposizioni testamentarie e il testamento spirituale: « ... Ora vedo e dico a voi: niente vale più dell'amare il Signore e i fratelli per amor suo, dimenticare sé e servire in Dio tutti gli altri ». Dall'ingresso in Diocesi, all'ingresso... (amiamo così sperare) in Paradiso! L'*iter* ideale di un vescovo.

Vorrei aggiungere che, all'indomani del Sinodo dei Vescovi che ha avuto per tema *La formazione sacerdotale,* mi sembra che il Cardinale Siri abbia affidato a questo volume come un suo intervento su un argomento che più di ogni altro gli era a cuore. Egli individua il punto acme del travaglio del governo episcopale nel rapporto del vescovo con i sacerdoti. Ecco come incisivamente l'espone: « Il vescovo deve arrivare a considerare i sacerdoti come fratelli, sempre ed indipendentemente dal giudizio che può dare la sua intelligenza. Se sono poveri di risorse spirituali, se hanno carattere difficile, se sanno rendersi antipatici, se sono nemici, deve amarli di più. Qui, per essere all'altezza del proprio ufficio, talvolta occorre essere eroici... La prima cosa per restare in un rapporto sereno e fruttuoso col clero è sgomberare il terreno da qualsivoglia pregiudizio generale e particolare. Bisogna amare, prima di giudicare, amare per amore di Dio e continuare ad amare imperterriti, anche dopo aver dovuto giudicare in modo negativo. Prima salvare che colpire, senza stare ad aspettare simpatia e gratitudine; più costerà, più Dio pagherà (...) Le circostanze che avvicinano un sacerdote al vescovo sono le circostanze umane: disagi, cri-

si, malattie, debiti, persecuzioni. Quando i sacerdoti sanno che in ogni congiuntura si troveranno accanto *sempre* il proprio vescovo, lo sentiranno "padre". Evidentemente "fare il vescovo" non è un gioco e neppure un riposo: è un olocausto ».

Credo che a nessuno sfugga l'importanza essenziale, per la vita di una diocesi, di queste osservazioni tese a realizzare concretamente e non solo (come purtroppo a volte accade di sentire) a parole una effettiva comunione tra vescovo e presbiterio. Altrove la tagliente disamina del Card. Siri lo porta ad affermare: « un clero che non stimi il proprio vescovo è la più grande disgrazia che possa capitare ad una diocesi ».

A conclusione del discorso pronunciato per il suo 25° di Governo Pastorale si domanda quale sia la virtù che è servita, che serve più delle altre, risponde senza incertezze: la pazienza. Ne spiega la ragione: « con la pazienza si dà tempo al bene di rivelarsi e pertanto si ha il tempo di arrivare ai giudizi giusti, non precipitosi, non unilaterali, non passionali, la pazienza.

La pazienza è l'aspetto, vorrei dire il volto esterno nei rapporti coi nostri simili, della carità. Se non c'è pazienza non esiste carità, ma credo che la pazienza non possa vivere senza la carità. Credo che intelligenza, scienza e molte doti non possono essere valevoli nel consorzio tra gli uomini, se non sono accompagnate dalla pazienza. E questo non vale solo in casa nostra, cioè in Chiesa, nell'ambito ecclesiastico, questo vale per tutti.

La pazienza è una forza, non è una debolezza, perché la pazienza non è subire, un cedere, un ritirarsi, un venire a compromessi, un lasciar correre, un trovarsi paura, uno scappare, un assumersi una situazione passiva, no. La pazienza è un atto di forza colla quale inibiamo a noi tutte le reazioni frettolose, improprie e ingenerose. Questo, cari, ho imparato. Non so se l'abbia praticato bene, questo è un altro discorso e giudicherà Iddio, ma l'ho imparato e l'ho voluto dire, perché questo è un elemento prezioso per la convivenza tra noi.

Vedete, per essere pazienti bisogna anche essere umili, però chi non è umile non attende, deve giudicare subito per godere la gioia del giudizio e della condanna degli altri.

Bisogna essere umili, ma la pazienza cambia il volto al mondo. Tutto ciò può sembrare oscuro. Badate, se avrete pazienza, molto diventerà chiaro. Molti potranno sembrare a voi, miei confratelli, che respingono il vostro ministero: non spaventatevi mai, abbiate pazienza, aspettate, ritentate, pregate, vedrete ».

Come successore del venerato Card. Siri alla guida dell'Episcopato Italiano e a nome dei confratelli vescovi esprimo alla sua santa memoria, con i sentimenti di reciproca stima ed amicizia che ci legavano, gratitudine sincera per questo estremo segno di amore alla Chiesa che certamente inciderà nella riflessione e nell'azione pastorale ed ecclesiale. A nome della Chiesa Italiana unisco, pertanto, la mia voce a quella del Santo Padre che nella visita pastorale a Genova del 14 ottobre 1990 ha definito il suo compianto Arcivescovo: « grande Pastore ed insigne uomo di Chiesa » (*L'Osservatore Romano,* 15-16 ottobre 1990, p. 5), e formulo l'augurio che tanta ricchezza spirituale e pastorale contenuta in questo volume sia assimilata da molti a beneficio di tutti.

UGO Card. POLETTI

FILOSOFIA DEL SENSO COMUNE.
LOGICA DELLA SCIENZA & DELLA FEDE
di Antonio Livi

Una ricerca filosofica sull'àmbito conoscitivo costituito dalle certezze del senso comune appare oggi condizionata dall'orientamento epistemologico, fortemente diffuso nel nostro secolo, che riduce lo spazio di validità dello stesso discorso teoretico all'analisi dei modi e dei risultati della *scienza.* In questa prospettiva il carattere dell'evidenza, che distingue le affermazioni del senso comune, viene a perdere qualsiasi valenza ontologica e spiegato invece con i criteri *convenzionali* che ne determinano l'accettazione entro una comunità umana determinata: il senso comune sembrerebbe così rappresentare un modo di « vedere » il mondo fissato dal paradigma culturale dominante, manifestazione residuale di uno status conoscitivo che è espresso, nei suoi caratteri fondamentali, dalle categorie scientifiche (1).

---

(1) Ci riferiamo principalmente all'orientamento metodologico sostenuto dal cosiddetto *neopositivismo logico* (Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Hans Reichenbach ne furono i principali esponenti), ma un simile atteggiamento valutativo nei confronti del senso comune caratterizza in modo più ampio la moderna filosofia della scienza. Il senso comune viene ad essere generalmente considerato una forma di sapere che è priva dei requisiti di una vera scienza, ma che riflette un contenuto conoscitivo che trae origine dalle teorie scientifiche (delle quali opera un adattamento al pensiero popolare). Si nega quindi che esso sia l'espressione di una disposizione spontanea, propria della stessa natura dell'uomo (come, trascurando le diversità d'interpretazione, era stato inteso nell'antichità).

Ma è possibile cogliere anche in tali posizioni di pensiero il permanere di un àmbito speculativo entro il quale la considerazione sul senso comune mantiene un significato non marginale. La dimostrazione del valore di *verità* delle asserzioni della scienza richiede infatti che un insieme di proposizioni conoscitive primarie vada presupposto alla costruzione della teoria particolare e costituisca, con le regole del linguaggio logico e la conformità con i rilievi sperimentali, un elemento fondante per la verifica dei suoi enunciati: la necessità di premesse che non siano sottoposte al dubbio emerge cioè dalle stesse condizioni di possibilità del discorso veritativo, e ciò rende nuovamente giustificata, entro il problema della ricerca sui fondamenti della ragione scientifica, la riflessione attuale sulle conoscenze del senso comune (2).

Disponendoci a parlare del recente libro di Antonio Livi, *Filosofia del senso comune: logica della scienza e della fede* (Edizioni Ares, Milano 1990, pp. 224, L. 26.000), abbiamo tentato di mostrare con queste considerazioni la rilevanza che il tema assume in relazione all'odierno dibattito epistemologico, anche se con ciò non abbiamo ancora còlto la vera giustificazione teoretica di questa indagine. La ricerca sul senso comune rappresenta, per l'autore, non solo un *oggetto* a pieno titolo della riflessione filosofica ma anche il vero, indispensabile *presupposto* della stessa (3).

La chiarificazione della nozione di senso comune implica infatti un conseguente insieme di argomentazioni che concernono l'atto del pensare filosofico nei suoi elementi propriamente costitutivi, esigendo pertanto il confronto con le questioni cruciali della teoria: le conseguenze risulteranno determinanti per la definizione del suo statuto epistemologico, condizioneranno gli orientamenti e le finalità che alla teoria vengono riconosciuti, nonché gli esiti che questa potrà produrre. La discussione su questi temi richiede quindi l'estensione massima del piano

---

(2) Il problema è centrale, anche per quegli àmbiti filosofici ai quali abbiamo fatto riferimento in precedenza: cercando di ridurre al minimo il ruolo degli asserti teorici (in virtù di un corretto empirismo), emerge infatti la difficoltà di dare una dimostrazione della verità o falsità di un asserto scientifico. Per una discussione generale su questi argomenti si vedano: FRANCESCO BARONE, *Il neopositivismo logico*, Laterza, Bari 1986; PAOLO PARRINI, *Una filosofia senza dogmi: Per un bilancio dell'empirismo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1981.

(3) Antonio Livi insegna Filosofia e cristianesimo nella facoltà di Filosofia dell'Ateneo Romano di Santa Croce. È socio ordinario dell'Accademia di San Tommaso e direttore della rivista romana «Cultura & libri», da lui fondata nel 1984.

teoretico e si dimostra il luogo privilegiato per la precisazione dell'intero discorso sull'essere; d'altro lato, l'assolvimento del compito definitorio corrisponde necessariamente a una decisa presa di posizione su questioni che coinvolgono profondamente il soggetto dell'esperienza, imponendo lo sconfinamento della teoria sul piano etico-religioso.

La ricerca, procedendo ad una nuova e più rigorosa definizione del termine « senso comune » (preceduta da una dettagliata ricostruzione della storia della sua utilizzazione nel linguaggio filosofico), precisa anzitutto il terreno in cui si colloca: la nozione in esame non va intesa come una speciale « facoltà » del conoscere e richiede invece il riconoscimento di un insieme di proposizioni, riguardanti realtà oggettive, la cui certezza riposa in ciò che è assolutamente proprio della natura umana. Si tratterà allora di mostrare che esistono determinati *giudizi d'esperienza* che sono legati in modo essenziale alle conoscenze di ognuno e che contengono affermazioni che costituiscono la base certa e indubitabile del nostro sapere del reale (condizioni anche di possibilità della *comunicazione* intellettuale e, come si vedrà, dell'esperienza di *fede*).

Il chiarimento dei contenuti materiali di tali giudizi rivela anche la connessione che li unisce. Qui l'analisi di Antonio Livi si svolge con il massimo rigore logico e fornisce il contributo più originale: la nozione di senso comune emerge solo con la comprensione della *organicità* e *coerenza* di un insieme di giudizi di carattere primario e universale, reciprocamente implicantesi e intimamente connessi all'esperienza di ognuno e generati secondo un ordine preciso e immutabile.

L'evidenza del mondo materiale è la prima certezza, resa manifesta in modo immediato da ogni atto cognitivo: il primo giudizio esistenziale afferma che le cose « sono », esprimendo semplicemente che la presenza di una realtà sostanziale che costituisce il loro esserci è il contenuto dell'esperienza assolutamente originaria.

Ogni altro giudizio del senso comune procede da questo primo. La stessa coscienza del proprio essere individuale è ottenuta mediante la riflessione sull'atto del conoscere, con la quale l'io percepisce sé stesso, anzitutto in quanto sottoposto alla causalità naturale (« L'io è il soggetto che conosce il mondo, sa di conoscerlo, e sa di essere lui a conoscerlo, sapendo allo stesso tempo di essere egli stesso un essere di questo mondo, una delle *res* che ha già affermato come esseri, come realtà, nel primo giudizio », p. 46), e poi come potenza essa stessa

creatrice, in grado di sottrarsi a un determinismo assoluto e di sperimentare la propria libertà (« esiste nella coscienza di tutti la certezza di essere nel mondo e di essere in qualche modo distinto dal mondo e dagli altri, come un io dotato di libertà, di autodeterminazione rispetto ai valori che l'ordine dell'universo implica », p. 50). Il passaggio all'ordine morale e teologico appare allora giustificato dalla relazione dialettica che si stabilisce in quest'àmbito tra determinismo e libertà, qualora la percezione immediata dell'essere nell'atto cognitivo venga svolta interamente nelle sue necessarie implicazioni (« Il senso comune intuisce nell'ordine cosmico il *dinamismo finalistico* — che è la razionalità intrinseca dell'universo — e l'emergenza, tra tutte le cose, dell'io come essere razionale, capace di *conoscere* e di *attuare* razionalmente quell'ordine cosmico, che è il finalismo della natura, la *ratio* insita nella *rerum natura.* Questo aspetto dell'evidenza della legge di natura costituisce il passaggio dalla terza alla quarta certezza del senso comune, ossia dalla coscienza della libertà e responsabilità morale alla certezza di Dio come Causa prima dell'ordine universale, e quindi anche Fine ultimo delle scelte morali », p. 52).

L'esistenza di Dio è quindi ricompresa nell'àmbito delle certezze del senso comune in quanto « conclusione intuitiva di un processo inferenziale » che, legando la comprensione scientifica del mondo (Dio causa dell'ordine cosmico) al problema dell'agire dell'uomo nel mondo (Dio causa dell'ordine morale), rivela alla fine che il sistema delle certezze del senso comune è un tutto organico dotato di coerenza logica.

Abbiamo seguito estesamente l'articolarsi della proposta definitoria di Antonio Livi nella convinzione che il discorso teoretico trovi qui la propria fondazione e il suo significato più autentico; il suo svolgersi nelle parti successive attraverso il confronto con le più recenti acquisizioni delle scienze particolari e con i diversi orientamenti speculativi, non potrà, quindi, essere qui seguito nei dettagli, ma ha già l'evidente merito di lasciare esposta la trattazione ad una verifica della sua validità (4). La precisazione della nozione di senso comune, accom-

(4) La seconda parte del libro (*Dimostrazione dell'esistenza del senso comune*) e la terza (*Applicazioni di logica epistemica*), contengono una discussione sulla logica della filosofia e delle scienze particolari che dimostra grande profondità di analisi e offre un quadro di riferimento assai vasto e difficilmente riassumibile. In esso trova scarsa considerazione, invece, la posizione filosofica di Ludwig Wittgenstein, accomunato a George E. Moore in quanto le ricerche di entrambi sono ritenute testimonianza della *presenza* del senso comune nel linguaggio ordinario (vedi p. 69). In realtà, Wittgenstein svolge la propria argomen-

pagnata dalla affermazione che essa è rivelatrice di un àmbito conoscitivo dotato di verità e certezza, contiene di per sé una grande forza argomentativa. Anzitutto sostiene che c'è qualcosa di cui possiamo, per l'appunto, esser certi e che resiste, per l'evidenza del suo mostrarsi, al dubbio scettico. Tale certezza si ha dell'esperienza che ogni uomo ha degli stessi fondamenti costitutivi del reale (il mondo, l'io, l'ordine dei fini, Dio) e con essa riceve, pertanto, un presupposto fondante ogni successivo atteggiamento conoscitivo: la filosofia e la scienza poggiano, quindi, su una base di realismo che è data dal riconoscimento che la stessa conoscibilità e intelligibilità del reale deriva dall'accertamento originario che le cose *sono* e che i loro rapporti causali ne determinano l'*unitarietà*.

L'indagine sul senso comune può riacquistare quindi con questa impostazione un rilievo primario entro la riflessione filosofica e ciò costituisce, con l'importante operazione di chiarificazione terminologica, il pregio più appariscente del libro che abbiamo esaminato. Ma, collocando i propri convincimenti sul terreno del confronto critico delle idee, Antonio Livi contribuisce, non solo alla esplicitazione delle condizioni formali di possibilità della comunicazione, ma anche al suo concreto e fecondo determinarsi: la negazione dell'istanza realista dovrà essere motivata con argomenti nuovi e convincenti: che siano adeguati, cioè, a questa nuova affermazione dei suoi princìpi metafisici (5).

SANDRO SCALABRIN

---

tazione (in *On certainty*, Oxford 1969; tr. it. *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978) proprio distinguendosi polemicamente da Moore, negando la possibilità da questi affermata di concludere dalla impossibilità di pensare l'errore alla certezza ontologica delle proposizioni del senso comune e rivelandone il carattere convenzionale e grammaticale. Giusta è l'osservazione di Livi che Wittgenstein tende a considerare proprio il senso comune la base linguistica della comunicazione: ma avrebbe meritato maggiore considerazione, a nostro avviso, il legame che qui viene instaurato tra certezza di una conoscenza d'esperienza e regole del linguaggio, che finisce col rendere problematico il discorso sull'essere.

(5) L'opera che abbiamo esaminato presenta quindi un grande valore per la esplicitazione dell'àmbito teoretico della filosofia cristiana. Su questo argomento si vedano anche i precedenti lavori di ANTONIO LIVI: *Il cristianesimo nella filosofia (Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle sue prospettive attuali)*, Japadre, L'Aquila 1969; *Blondel, Bréhier, Gilson, Maritain: il problema della filosofia cristiana*, Edizioni scolastiche Pàtron, Bologna 1974.

F. SPADAFORA, *San Paolo: le Lettere,* Ed. « Quadrivium », Genova 1990, pp. 122.

Quest'opera dell'insigne esegeta-teologo, accuratamente documentata come ogni altro suo lavoro, in un certo senso prosegue e approfondisce alcuni temi teologici trattati dallo Spadafora nei suoi studi fondamentali: *San Paolo alla conquista dell'impero* (Volpe, Roma 1983) e *Cristianesimo e giudaismo* (Krinon, Caltanissetta 1987, spec. pp. 68-106).

Nel commento alle due lettere dell'Apostolo ai Tessalonicesi, che cronologicamente sono le prime (pp. 7-29), l'A., sulla base di fatti storici innegabili e senz'animosità, mette però in risalto la violenta opposizione degli Ebrei increduli all'apostolato paolino. « I giudei di Tessalonica [...], il cui odio persegue l'Apostolo fino a Berea, si oppongono con ogni mezzo, fanaticamente, a che l'Evangelo si affermi nella città. Essi sono riusciti a far allontanare S. Paolo, appena dopo circa un mese, impedendogli così di portare a termine l'insegnamento sulle verità del Cristianesimo. [...] I giudei vogliono cancellare ogni traccia dell'opera di San Paolo. Oltre che alla violenza, ricorrono alla menzogna e alla calunnia, come risulta dalla confutazione calorosa dell'Apostolo » (p. 10).

Sul piano esegetico-teologico ha importanza risolutiva la precisazione del significato autentico del celebre e difficile passo di *I Ts.,* 4, 13-18. Ecco, quindi, la traduzione esatta che lo Spadafora dà del *loc. cit.,* 15-17: «*Questo, infatti, vi dichiariamo sulla parola del Signore: noi, vivi, superstiti, non saremo separati dai nostri defunti, alla venuta del Signore* [...]. *Perché il Signore in persona, al comando, al grido di un Arcangelo, allo squillo della tromba divina scenderà dal cielo e, prima, i morti nel Cristo risorgeranno; quindi, noi, attualmente vivi, superstiti, insieme ad essi, saremo rapiti sulle nubi verso il Signore in cielo e così saremo sempre col Signore* » (p. 13). Dalla giustificazione che, sul piano filologico stesso, lo Spadafora dà della traduzione ora riportata (cf. *ivi*), risulta evidente la radicale falsità delle opinioni degli escatologisti (cf. pp. 14-24). Si tratta di errori di fondo, egregiamente confutati dall'A. soprattutto nei suoi studi: *Gesù e la fine di Gerusalemme. L'escatologia in San Paolo,* Istituto Padano Arti Grafiche, Rovigo 1971[2].

In proposito l'A. cita e valorizza anche gli acuti articoli di Mons. A. Romeo: *Nos qui vivimus, qui residui sumus* e *Omnes*

quidem resurgemus, da lui pubblicati in « Verbum Domini » qualche decennio fa e riprodotti nel suo magistrale volume: *Il presente e il futuro nella Rivelazione biblica,* Desclée, Roma-Parigi-Tournai-New York 1964, pp. 44-106.

Di uguale portata è la precisazione del significato autentico di *II Ts.*, 2, 3 s.: «*È necessario che prima si verifichi l'apostasia* [...] *e si manifesti l'iniquo, il dannato, l'avversario, colui che si esalta al di sopra di ciò che porta il nome di Dio o è oggetto di culto, fino ad insediarsi nel tempio di Dio e a proclamarsi Dio* » (p. 17). Tale profezia — spiega l'A. — « si avverò quando in Giudea i capi dei sicari profanarono il tempio e vi si installarono, come descrive Giuseppe Flavio nella *Guerra giudaica* [...] » (*ivi*). Infatti: « L'empio, l'iniquo sono i giudei persecutori. Ed ecco l'identificazione della potenza [...] e della persona che trattengono [...] l'avversario. [...] I giudei — il giudaismo —, sono trattenuti nel loro odio feroce contro la Chiesa nascente, dall'autorità di Roma » (pp. 18 s.). Anche questa spiegazione, lumeggiante i motivi del tremendo castigo che colpì la Gerusalemme ingrata, incredula e persecutrice — esegesi condivisa e lodata dal grande biblista P. Vosté —, fa giustizia degli errori degli escatologisti e di altre deviazioni simili; deviazioni riesumate e propagandate da autori neomodernisti che pretendono, senz'alcuna ragione, al titolo di esegeti (cf. pp. 19-29).

Nel commento alla lettera ai Galati l'A. chiarisce che la «fede in Cristo, l'Evangelo è la fonte delle virtù [...]; il dogma, generatore della morale [...]» (p. 31). Infatti, come proclama S. Paolo (cf. *Gal.*, 1, 8-12), il Vangelo da lui predicato non è d'ispirazione umana in quanto lo ha ricevuto dalla Rivelazione di Gesù Cristo. Soprattutto per questa ragione S. Paolo avrebbe rigettato con orrore il termine di « paolinismo » (cf. p. 27).

Anche secondo chi scrive, tali testi sono necessari per mettere in guardia i fedeli contro la perniciosità insita nell'equivoco del famigerato « umanesimo ». Tanto è vero che il Cristianesimo salva l'uomo soprattutto perché lo trascende in quanto lo eleva, se egli corrisponde con la buona volontà, alla partecipazione alla natura divina (cf. *II Pt.*, 1, 4). Invece l'« umanesimo » si risolve, almeno sul piano oggettivo, nella chiusura, da parte dell'uomo, nel proprio egoismo a tutti i livelli.

In ordine a tale epistola paolina, si noti il divino trascendimento di quanto c'era di valido nel giudaismo: solo in quello, beninteso, dei Patriarchi e dei Profeti. Il nostro esegeta scrive: « Tutto era stato preparato, in passato, per il Cristo; [...] la croce e la risurrezione hanno una portata incalcolabile, un va-

lore infinito: il sacrificio della croce assomma e supera di gran lunga, o infinitamente, il valore di tutti i sacrifici compiuti nel passato. Gesù ha riparato una volta per sempre, e in modo definitivo, infinito; tutto il passato, tutta la legge, impallidiscono, svaniscono dinanzi al Cristo, al Suo sacrificio, alla Sua opera, come i colori dell'alba dinanzi alla fulgida luce del disco solare. E tutta la gloria d'Israele, tutta la grandezza della legge sta in questo, di essere precursori del Cristo [...]: la legge "pedagogo a Cristo"» (p. 33).

Poiché ciò che importa sommamente è l'essere una « nuova creatura » (cf. *Gal.*, 6, 15), in cui la fede opera in virtù della carità (cf. *ivi*, 5, 6), ne consegue che sono i veri cristiani il nuovo popolo eletto (cf. p. 32); non certo la maggioranza degli Ebrei increduli, contro cui l'ira divina ha raggiunto il massimo (cf. *I Ts.*, 2, 16). Su questo punto basilare cf. *Cristianesimo e giudaismo*, cit., pp. 112-126, dove è riportato il fondamentale articolo di Mons. P. C. Landucci, *La vera carità verso il popolo ebreo.* (Sull'argomento v. anche, del Landucci, *Miti e realtà,* La Roccia, Roma 1968, pp. 433-443).

Passiamo, quindi, al tema essenziale dell'epistola ai Romani: « Gesù, vero Dio e vero uomo, Redentore, morto e risorto, è l'oggetto dell'Evangelo [...]; Evangelo è la realizzazione [...] di quanto Dio aveva preannunziato e preparato nel Vecchio Testamento, o, in altri termini, è la realizzazione del piano salvifico formulato da Dio a beneficio di tutti gli uomini; basta, per costoro, abbracciare tale dottrina; aderire all'Evangelo; è questo l'atto di fede necessario: l'adesione completa, cioè, di ciascuno ai precetti di Gesù [...] » (p. 34). In particolare: « Risaltano [...], in questa lettera, tre verità dogmatiche: 1) la cristologia perfetta: Gesù, *vero Dio e vero uomo;* 2) il peccato originale; 3) la predestinazione con la glorificazione finale del nostro corpo » (p. 35). E di tutto ciò l'A. offre l'adeguata dimostrazione sul piano esegetico (cf. pp. 36-41).

Nell'esame delle epistole ai Corinzi (pp. 41-74), l'A., dopo aver accennato ad altre feroci persecuzioni giudaiche contro l'Apostolo (cf. pp. 42 ss.), illustra i dogmi su cui si fonda la prima di tali epistole: « Dio Padre, Creatore; Gesù, Dio-uomo, morto per i nostri peccati e risorto; lo Spirito Santo, Persona divina, santificatore, fonte di unità nella molteplicità dei membri della Chiesa [...] » (p. 46). L'A. analizza, quindi, i temi su cui si sofferma l'Apostolo: l'eccellenza spirituale della castità (svilita, quando non derisa, dai neomodernisti) e, pertanto, la emergenza teologico-etica della verginità sul matrimonio; la celebrazione del Sacramento dell'Eucaristia; la diversità dei cari-

smi nei vari componenti del Corpo Mistico; il primato qualitativo della carità sulla fede e sulla speranza stesse; e il dogma della risurrezione per cui « questo » (*toyto*) nostro corpo, corruttibile, dovrà rivestire definitivamente l'incorruttibilità, o immortalità, in quanto la Risurrezione di Gesù è la causa efficiente ed esemplare di quella di tutti gli uomini (cf. pp. 46-60).

Quanto al primato della carità è bene osservare che l'A., dopo il riferimento al passo dell'epistola ai Colossesi dove S. Paolo qualifica e celebra la carità come « il legame della perfezione » (3, 14) (cf. p. 54), cita direttamente il sublime passo paolino sul primato della carità (*I Cor.*, 13, 1-13) nel quale l'Apostolo insegna che, nella vita eterna, « la gnosi sarà abolita » (cf. p. 55).

Anche secondo chi scrive, questo insegnamento paolino confuta il sovversivo luogo comune, di evidente matrice neomodernistica, circa la presunta superiorità della « cultura » rispetto alla fede. Sicché l'esortazione paolina: « Guardatevi dai cani, guardatevi dai cattivi operai » (*Fil.*, 3, 2) costituisce una delle prime norme difensive contro lo gnosticismo — fideistico a suo modo e, perciò, doppiamente eterodosso — degli avventurieri progressisti.

Per quanto, poi, attiene alla seconda epistola ai Corinzi, l'A. ne esamina i passi salienti anche mediante il confronto con quelli paralleli di altre epistole (cf. pp. 62-71) per mettere in luce, soprattutto, che: « 1) ogni fedele che muore nel Signore si ricongiunge immediatamente col Cristo, per regnare con Lui e vedere Dio "faccia a faccia"; 2) ciascuno, in tale occasione, è giudicato secondo le sue opere. Per essere nella beatitudine col Cristo è indispensabile uscire dal corpo; quindi l'Apostolo afferma che egli opta di morire "per abitare col Signore"» (pp. 64 s. Cf. pp. 71-74).

Nelle riflessioni sulle epistole della prigionia, che sono: *La lettera ai Colossesi*; *La lettera agli Efesini*; *Il biglietto a Filemone* e *La lettera ai Filippesi*, l'A. ricorda una tesi teologica dell'Aquinate: « Secondo San Tommaso, tema precipuo di tutte le lettere di San Paolo è l'opera redentrice del Cristo, con queste specificazioni: le lettere precedenti la illustrano prevalentemente *in rapporto alle singole anime*; le lettere della prigionia, *in rapporto alla collettività*: alla Chiesa, cioè, come tale; le "pastorali" ne trattano *in prevalente rapporto alla Gerarchia* della Chiesa medesima. La lettera agli Ebrei, infine, si sofferma sul punto centrale dell'opera redentrice: su Gesù Cristo, *sommo sacerdote* » (pp. 75 s. Cf. pp. 76-97). Ma v. specialmente pp. 87-91

sulla dottrina del Corpo Mistico, costitutiva del Cattolicesimo di sempre, sulla quale si regge l'assoluto principio teologico: *Extra Ecclesiam nulla salus.*

È inoltre noto, al riguardo, lo studio del nostro esegeta: *Fuori della Chiesa non c'è salvezza,* Krinon, Caltanissetta 1988.

Il tema della cattolicità-infallibilità dell'unica vera Chiesa — prerogativa implicante il dovere-diritto della condanna delle eresie — viene trattato nel discorso sulle lettere « pastorali »: *I a Timoteo*; *A Tito*; *II a Timoteo* (pp. 98-107).

Di particolare rilevanza è l'esame della lettera agli Ebrei (pp. 108-122), ovvero dell'epistola dove S. Paolo « presenta ai lettori un solo grandioso argomento: l'eccellenza della religione cristiana nei confronti della giudaica, che ha avuto il suo compimento e superamento nel Cristo. Il P. Vosté e il P. Alfredo Vitti hanno scritto con ragione: con la lettera agli Ebrei, San Paolo ha posto sul capo di Cristo, Figlio di Dio, sommo ed eterno Sacerdote e Redentore, la più smagliante corona » (p. 108).

La lettera agli Ebrei fu occasionata dal fatto che molti convertiti dal giudaismo erano ricaduti in quell'incomparabile errore a causa, soprattutto, delle crudeli vessazioni da parte degli Ebrei ostinati (cf. pp. 108 ss.). Quindi: « La lettera vuole rinvigorire questi animi turbati [degli ex-sacerdoti e leviti] mostrando "finita" l'economia antica, priva ora di quel valore, che aveva avuto da Dio, di essere una debole "prefigurazione" della salvezza, che soltanto Gesù ci ha portato, col sacrificio della Sua morte. Col ritornare indietro, non solo essi non trovano coefficiente alcuno di salvezza, ma commettono una specie di deicidio: è come calpestare il Sangue di Cristo [...]. Una tale apostasia preclude ogni mezzo per la salvezza, rigettando gli strumenti offerti loro da Gesù a tale scopo [...] » (pp. 109 s. Cf. pp. 110-114, 116-121 in cui, contro l'errore protestantico, è sottolineato il valore delle buone opere, sempre riconosciuto e insegnato da S. Paolo).

L'A. non trascura il fatto che parecchi studiosi, persino cattolici, hanno almeno dubitato della piena autenticità paolina della lettera agli Ebrei. Egli, però, cita ampiamente i vari e validi studi coi quali il benemerito P. Vitti, invece, difende, con solidi argomenti, quest'autenticità (cf. pp. 114 s.). L'A. fa notare, pertanto, che si tratta di « una questione di critica interna, letteraria; la quale, meglio che altrove, nel nostro caso, dimostra tutta la sua impotenza, incertezza, nel dare una risposta ai quesiti proposti. [...] Nessuna discussione, invece, tra i cattolici sul carattere di scritto ispirato della lettera agli Ebrei:

è di fede divina e cattolica, in quanto definito dal Concilio di Trento e dal Concilio Vaticano I, come ribadisce la risposta [...] della Pontificia Commissione biblica [...] » (p. 116).

Nella lettera agli Ebrei è centrale la nozione di fede. La quale fede — spiega l'A. — « è un atto dell'intelletto ma con annessa l'azione della volontà che piega all'assenso l'intelletto non preso dall'evidenza obiettiva [...], ma solo dalla parola di Dio [...] » (p. 120); appunto come insegna, al riguardo, S. Tommaso (cf. *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 2). Rimane, così, ulteriormente comprovato il definitivo trascendimento cristiano dell'antico giudaismo: « L'espiazione è stata compiuta, in forma perfetta, dall'unico sacrifizio della morte di Cristo, nel Suo sangue sancendo il Nuovo Testamento, la meta prefigurata dalle vittime e dal sangue, alla vista delle realizzazioni operate da Cristo, sedente nei cieli, per mezzo della Chiesa, che hanno per noi la conferma di venti secoli di lotte sempre attizzate, sempre superate [...] » (p. 121).

Da queste irrecusabili considerazioni si è dolorosamente sospinti a denunciare, ancora una volta, quanto contrasti con la vera carità cristiana l'odierno irenismo filo-ebraico dei neomodernisti. La carità autentica aiuta il nemico a lasciarsi liberare dai suoi peccati. All'opposto, i compromessi in causa inducono il nemico non solo a perseverare nel proprio peccato straordinario, ma addirittura a coinvolgervi i cristiani. E non occorre dilungarsi sulle prove, più che tristi, che di ciò stanno dando i recenti fatti chiamati « ecumenici ».

L'aver illuminato, con serenità e pacatezza, anche queste verità costituisce uno dei meriti essenziali del saggio ora esaminato.

ANDREA DALLEDONNE

A PROPOSITO DEL NOME DI UNA SCRITTRICE ALTOMEDIEVALE

Dhuoda, moglie di Bernardo di Settimania, autrice verso il mezzo del nono secolo (1) di un *Liber manualis* che, pur appartenendo a un genere letterario molto diffuso allora, quello degli *specula,* è singolare assai per molti versi (2), portava un nome germanico largamente attestato in età merovingica e carolingica soprattutto nella Gallia settentrionale (3). Non molti anni fa Marie-Thérèse Morlet ha raccolto le varianti di questo nome: *Doda, Dota, Dotta, Dodta, Toda, Tota, Totta, Duda, Duoda, Duata, Duota, Tuata, Tuota* (4). Un'altra variante, *Dudda,* era stata segnalata da M. Schönfeld (5).

(1) Il *Liber manualis* fu composto tra il 20 novembre dell'841 e il 2 febbraio dell'843, cfr. DHUODA, *Manuel pour mon fils.* Introduction, texte critique, notes par Pierre Riché, Paris 1975, p. 11 A questa edizione faremo sempre riferimento.

(2) Anzitutto non è opera di un chierico, ma di una donna laica e questo rappresenta un *unicum* nella letteratura latina dall'alto Medioevo. È il solo esempio di manuale formativo indirizzato da una madre al proprio figlio; ha infine un carattere autobiografico che non hanno gli altri *specula;* cfr. DHUODA, *Manuel* cit., p. 14.

(3) Fra le testimonianze più antiche vi è un'iscrizione di Worms del sesto secolo riportata da L. LINDENSCHMIT, *Handbuch der deutschen Alterthumskunde,* Braunschweig 1880-1889, pp. 101 s.: *Hic quiescet in pace Ludino qui vixit annus XXX, titolum posuit uxor Duda.* Per la forma *Duda* vedi sotto.

(4) Cfr. M.T. MORLET, *Les noms de personne sur le territoire de l'Ancienne Gaule du VI° au XII° siècle* I, Paris 1968, p. 72.

(5) Cfr. M. SCHOENFELD, *Wörterbuch der altgermanischen Personen-und Völkernamen,* Heidelberg 1911, p. 72 dove sono riportate anche attestazioni anglosassoni di *Duda.* L'origine del nome è controversa. Lo SCHOENFELD e la MORLET nei luoghi citati riferiscono le varie spiegazioni proposte. Secondo la MORLET *Doda* va annoverato fra gli ipocoristici di nomi composti con l'elemento *dod-* che sarebbe una voce infantile formata col raddoppiamento.

Nella tradizione manoscritta del *Liber manualis*, che consiste di due codici che riportano l'intero testo e di un terzo frammentario (6), il nome della scrittrice ricorre con queste variazioni: *Dhuoda, Duoda* per il nominativo, *Dodanae, Duodene, Duodane, Duodanae* per il genitivo; per il dativo abbiamo *Dhuodane,* per l'ablativo *Duodane* e per l'accusativo *Dodanam.* Quest'ultima forma ricorre una sola volta e nel solo codice P (7).

Come Dhuoda scrivesse il proprio nome risulta però dall'acrostico dell'epigramma che segue all'*Incipit*: DHUODA DILECTO FILIO VILHELMO SALUTEM LEGE (8) e da quello dell'epitaffio che chiude il penultimo capitolo: DHUODANE «a Dhuoda» (9). Il Riché, nella sua edizione si è giustamente proposto di uniformare la grafia del nome agli acrostici, ma in due casi scrive *Duodane* anziché *Dhuodane* (10).

Siamo dunque di fronte a un nome del tipo, assai frequente nella Gallia merovingica e poi fino al secolo undicesimo, *Berta - Bertane, Eva - Evane, Childeberta - Childebertane,* da cui nella declinazione bicausale del francese antico *Berte - Bertain, Eve - Evain* e così via (11).

Ogni filologo romanzo sa bene che questa declinazione *-'a, àne,* direttamente attestata per i nomi propri di persona soprattutto germanici, dovette esistere in area galloromanza e retoromanza anche per una serie di nomi comuni di persona (12) come risulta dagli esiti del francese antico: *ante - antain* (da *amita -*amitane*), *niece - necien* (da *neptia -*neptiane*), *none -*

(6) Cfr. DHUODA, *Manuel* cit., pp. 45-50. Interi sono il codice di Parigi (P) del secolo diciottesimo e quello di Barcellona (B) della prima metà del secolo decimoquarto; largamente frammentario è il codice di Nîmes (N), scritto verso la fine del decimo o al principio dell'undicesimo secolo.

(7) Cfr. DHUODA, *Manuel* cit., p. 72.

(8) Cfr. DHUODA, *Manuel* cit., p. 73.

(9) Cfr. DHUODA, *Manuel* cit., pp. 356.358. Negli acrostici di età carolingica ricorre spesso quella riduzione a *e* dei dittonghi *ae* e *oe* che diventerà generale nella scrittura col XII secolo, cfr. K. LANGOSCH, *Lateinisches Mittelalter,* Darmstadt[3] 1975, p. 53.

(10) Cfr. DHUODA, *Manuel* cit., pp. 365.370.

(11) Cfr. A. GIRY, *Manuel de Diplomatique,* Paris 1894, p. 354: «*Attane, Bertane, Childebertane, Dodane* etc.; d'où, par analogie avec les noms de la troisième déclination, des formes françaises comme *Bertain, Evain* etc.».

(12) E. SCHWAN - D. BEHRENS, *Grammatik des Altfranzösischen,* Leipzig 1925, p. 155 citano come esempi di questa declinazione anche qualche nome proprio di piccoli corsi d'acqua, taluni nomi comuni usati con valore di nomi propri e alcuni astratti personificati.

nonain (da *nonna-*nonnane*), *pute-putain* (da *putida-*putidane*) (13). In che modo e perché sia sorta questa flessione nominale è problema che qui vogliamo lasciare da parte (14); diremo solo che l'influsso della declinazione debole germanica (15), se effettivamente vi fu, non poté che esercitarsi indirettamente, ossia mediante l'analogia con la declinazione *-'o, òne* (16). Ci preme invece rilevare una singolarità della declinazione di *Dhuoda* quale si ricava dal *Liber manualis*. Nei testi di età merovingica e carolingica i nomi propri del tipo *-'a, àne* presentano al genitivo e al dativo una contaminazione fra i temi in *a* e quelli in nasale, fra la prima e la terza declinazione: *Berta - Bertanae - Bertanae - Bertanem - Bertane* (17). Nel caso di Dhuoda avremmo invece questa flessione: *Dhuoda - Dhuodane* (ae) - *Dhuodane*(ae) - *Dhuodanam - Dhuodane*. L'unico tema in nasale sarebbe quello dell'ablativo. Usiamo il condizionale perché in realtà tutto dipende dal credito che si vuol dare al codice P col suo *Dodanam*.

La filologia, si sa, è non di rado sospesa al filo molto esile di un *testis unus* non proprio fidato, anzi come nel caso di P, abbastanza sospetto: fortuna che c'è avvezza, come il Manzoni diceva della storia.

GIOVANNI TORTI

---

(13) Cfr. E. SCHWAN - D. BEHRENS, *op. cit.*, p. 155; H. LAUSBERG, *Romanische Sprachwissenschaft* III, Berlin 1972, pp. 18 s. Anche il provenzale conosceva questa declinazione: *puta - putan*. Nel retororomanzo il sistema bicausale si è estinto in epoca preletteraria; ma un residuo della declinazione *-'a, àne* si ha, per esempio, nel grigionese soprasilvano dove lo spostamento di accento tra il singolare *dùnna* e il plurale *dunnàuns* presuppone un'alternanza *dòmmna - *domnànes*.

(14) Sull'origine e sulla cronologia della declinazione *-'a, àne* si vedano E. SCHWAN - D. BEHRENS, *op. cit.*, p. 155; H. LAUSBERG, *op. cit.*, pp. 19.57.

(15) Cfr. K. POPE, *From Latin to Modern French*, Manchester 1934, p. 16.

(16) Si può comprendere che il franco *Hùgo-Hùgon* sia stato assimilato al latino *Oto-Otonem* nonostante il diverso accento; meno facile da comprendere è che, per adattare al latino il franco *Berhta-Berhtûn*, si sia creata una declinazione nuova oltretutto con l'accento spostato rispetto alla flessione germanica. Vi sono del resto forti indizi che la declinazione *-'a, àne* risalga almeno al quarto secolo quando un influsso da astrato germanico era impensabile; cfr. LAUSBERG, *op. cit.*, pp. 18.57.

(17) Cfr. F. DIEZ, *Grammaire des langues romaines* II, Paris 1874, rist. Genève 1973, p. 42 con nota.

UNA NUOVA TRADUZIONE DEL « POEMA » DI PARMENIDE

Travestimenti heideggeriani della filosofia eleatica.

« Gli Eleati hanno fondato la filosofia compiendo il passaggio dal mito al *logos*. L'ermeneutica post-moderna tende a riassorbire i princìpi eleatici nella mito-logia ».

È stato fino ad ora ritenuto che il « Poema sulla natura » fosse scomponibile in tre parti, diverse nella forma e, per quanto riguarda le ultime due, per l'oggettiva contraddizione delle dottrine che vi sono esposte. La prima parte, il proemio, ha infatti un'impronta poietica, arcaicizzante, costellata com'è di figure mitologiche che facilmente si prestano a interpretazioni avventurose e arbitrarie, come quella elaborata da Sesto Empirico. I filosofi e i traduttori, e non senza ragione, hanno trascurato il proemio, ritenendolo inessenziale.

La seconda parte, il « cuore » del Poema, ha la forma di un'esposizione di princìpi o assiomi, vale a dire di verità da cui il discorso metafisico non può prescindere: « l'essere è, e non è possibile che non sia », « la stessa cosa è pensare ed essere » (vale a dire: solamente ciò che è è pensabile, perfino la domanda sul non essere è insensata), « questo non può mai essere imposto: che le cose che non sono siano » e infine « l'essere è ingenerato, indistruttibile, immutabile, non ulteriormente perfezionabile ». Princìpi senza dubbio incrollabili, ma soltanto *dopo* Parmenide, quando, e questo accade solo nell'opera di San Tommaso, si armonizzano le nozioni di analogia dell'essere e di potenza-atto, nozioni che in Aristotele sono conflittuali. Solo nella filosofia tomista, dunque, gli assiomi parmenidei diventano princìpi senza i quali è realmente impossibile e assurdo filosofare. Questo non toglie nulla alla grandezza di Parmenide: sono i suoi assiomi, e non già i cruciverba di Heidegger, i primi ed autentici « *bagliori dell'essere* ».

La terza parte del Poema, infine, riguarda « l'opinione fallace dei mortali », forse identificabili negli scrittori ionici, più verosimilmente nei seguaci della lezione mitica di Esiodo. La mancanza, nel Poema, di una spiegazione plausibile circa la

modalità del passaggio dall'Essere increato al divenire, rivela la difficoltà che Parmenide ha posto nel momento in cui ha inteso l'essere in senso univoco e non analogo. Difficoltà che, giova ripeterlo, è compiutamente superata solo dal pensiero di san Tommaso, con la dimostrazione che « id quod primo cadit in apprehensione est ens » (e non già l'Essere) e la conseguente affermazione « quod omnia alia a Deo non sunt suum esse sed participant esse ».

Il fallimento compiuto da Parmenide nel tentativo di giustificare il divenire, del resto, è evidente nella contraddittorietà dei giudizi che gli autori classici hanno formulato sul Poema: Plutarco, ad esempio, sostiene che Parmenide ha lucidamente distinto l'essere immutabili dagli enti che divengono, Simplicio, invece, afferma che Parmenide « seguì ragionamenti non degni di fede poiché tratto in inganno da cose che a quel tempo non risultavano ancora chiare » e fa esplicito riferimento ai concetti platonici « in molteplicità di sensi » (primo abbozzo della dottrina dell'analogia) e al dualismo « in sé - per accidente » (formula usata per dare soluzione al problema del divenire sullo sfondo dell'essenzialismo).

Ora le diverse interpretazioni degli antichi sono state riprese dalla folla dei traduttori e interpreti di Parmenide, che hanno sempre usato il Poema per le finalità della loro filosofia, così da allargare la forbice del dissenso fino all'estrema contrapposizione tra il moderato e sensato parmenidismo di san Tommaso e il tumultuoso parmenidismo integrale di Heidegger e degli ultra-heideggeriani (Emanuele Severino, ad esempio).

Di conseguenza, nelle storie della filosofia, si ritrovano tanti Parmenidi quante sono le filosofie e nessuna esposizione dei contenuti autentici (ammesso che sia possibile ricostruire il Parmenide originario sulla base dei frammenti conosciuti).

La domanda fondamentale è comunque così formulabile: le parti che costituiscono il Poema, seguono un pensiero unitario, fino ad irrigidire le intuizioni fondamentali parmenidee nei paradossi di Zenone e di Melisso (tutto è essere, tutto è immobile, non esistono separazione e distanza, la corsa di Achille e della tartaruga è illusoria, anzi impossibile) oppure Parmenide, nonostante affermi la totale coincidenza dell'Essere e degli enti, ha in qualche modo tentato di giustificare l'apparenza, il divenire?

Diciamo subito che la nuova e per molti versi originale traduzione-interpretazione del Poema, curata da Francesco Reale e Luigi Ruggiu (Rusconi, Milano 1991), non risolve il problema

in modo soddisfacente. Reale, infatti, prima contesta la classica interpretazione, che, nell'ultima parte del Poema, ha riconosciuto la fonte dei paradossi e delle aporie di Zenone e di Melisso, in seguito afferma testualmente: « a mio parere si potrebbe dimostrare che le conseguenze cui portava la dottrina di Parmenide erano proprio quelle tratte dai discepoli » (*op. cit.*, pag. 12). E con questo egli chiude l'argomento: Parmenide, come ben videro Aristotele e i suoi discepoli, ha tentato, senza riuscirvi, la distinzione dell'essere immutabili dagli enti che divengono. Ruggiu, al contrario, tenta ad ogni costo la riduzione del Poema ad unità coerente in tutte le sue parti. Egli, perciò, inizia il suo lavoro critico con il riportare il pensiero dell'Eleate « *alla forma mitica della religiosità preellenica di tipo mediterraneo — la Grande Madre — che in un contesto come quello di Eschilo, si afferma come espressione dell'unicità della formula e la molteplicità dei nomi e degli ambiti del reale* » (*op. cit.*, pag. 27).

A parte la confusione tra « forma » ed « essere », la tesi di Ruggiu è che l'equivalente dell'espressione mitica « Grande Madre », nel linguaggio del logos è « essere ». I nomi che ricorrono nel proemio (Dike Themis, Afrodite ecc.) non sono travestimenti di concetti (come pretendeva Sesto Empirico), ma espressioni riferite alla pluralità dei nomi della Grande Dea (*op. cit.*, pag. 167). E qui la confusione si aggrava, perché sembra che l'essere sia manifestato prima dal linguaggio (i nomi) che dalle cose.

La Grande Dea, poi, è la somma degli opposti: la notte e il giorno, la pace e la guerra, il sonno e la veglia ecc. L'ipotesi è affascinante, ma del tutto priva di fondamento.

Data una tale premessa Ruggiu può agevolmente affrontare lo spinoso problema del quarto frammento parmenideo, dove è più evidente l'errore che definiva l'essere « genere supremo ».

L'interpretazione cui Ruggiu approda, non senza fatiche ed acrobazie, è che il frammento in questione, anziché una rottura insanabile, « riveste un ruolo di cerniera », poiché esplicita « *il radicamento del molteplice e dell'apparire nell'Essere* ». In definitiva: mutamento e apparire « sono », « *appartengono ed esprimono lo stesso essere nell'apparire e come apparire* » (*op. cit.*, pag. 245).

Tutto l'essere, quindi, si riversa nel divenire, tutto l'essere è temporale. *Esse* è tempo. Con questo l'analisi di Ruggiu fa coincidere quasi perfettamente il pensiero di Parmenide con la filosofia heideggeriana. Conseguenza inevitabile è che l'opera di

Parmenide, dalla Tradizione apprezzata come inizio aurorale, si abbassa a epilogo e dissoluzione della metafisica. E questo è un pessimo servizio alla verità, ché padre Cornelio Fabro ha dimostrato inconfutabilmente che l'Eleate ha aperto la « via » all'Essere, Heidegger l'ha distrutta, affermando che « il progredire, ossia l'andare più in là di questa posizione (quella di Parmenide) è un errore che consegue al pensiero come l'ombra che getta esso stesso ». (Cfr. *Lettera sull'umanesimo*).

Sull'esatta interpretazione del pensiero di Parmenide rimangono (e non poteva accadere diversamente) i dubbi di sempre. Da Ruggiu è solo dimostrata la vanità della pretesa di ridurre il poema a strumento della restaurazione politeista, a « via » orientata alla regressione al culto della Grande Madre. La filosofia eleatica, infatti, ha senso unicamente se considerata come inizio della « philosophia perennis », e inizio che esplicita (già in Senofane) la volontà di rompere ogni legame con la superstizione e con il pensiero tragico.

Le intuizioni aurorali degli Eleati sono da considerare accettabili solo dopo il « passaggio » attraverso i concetti di Platone e Aristotele e la sintesi che di essi (irriducibili in Aristotele) ne ha fatto San Tommaso. Intendiamo dire che l'apertura all'essere rimane enigmatica e aporetica fino a quando san Tommaso la condusse a compimento, integrandola con le nozioni di Platone e Aristotele. Nozioni formulate nell'intento non riuscito di superare le aporie dell'Eleate, cioè di realizzare il sacro « parmenicidio ». L'approdo alla verità sull'Essere in Platone si disperde nelle idee, che stanno prima e oltre l'essere, in Aristotele si irrigidisce in un immanentismo che oscura gli autentici « bagliori dell'essere ». La sintesi tomista spezza la dialettica che divide i grandi filosofi dell'antichità e, pertanto, si pone come insuperabile ostacolo alla processione regressiva di Heidegger e di quanti, dopo di lui, vanno elucubrando intorno alla temporalità dell'essere. Un « essere » concepito a immagine e somiglianza del disordine femmineo che dominava il pensiero e la vita degli « antichissimi sapienti » e perciò è utile solamente ad incoraggiare la debolezza di quanti confondono la Verità con il fatto compiuto e l'ordine con lo « spirito tragico ».

PIERO VASSALLO

MODERNISMO E ANTIMODERNISMO
in margine all'edizione di alcuni documenti dell'Archivio Segreto Vaticano

« Noi sognamo di poter un giorno elevarlo noi il monumento a tutte le vittime della Inquisizione, monumento espiatorio, ..., senza che la confessione del torto di chi uccise suoni glorificazione di quanto fu meno retto nelle vittime ».

(P. Giovanni SEMERIA, *Christiana juventus*, RENOVATIO, 3 [1987], pag. 408)

All'inizio di questo secolo, mentre stendeva un programma per i « giovani democristiani », padre Semeria non immaginava certamente che queste sue parole sarebbero servite un giorno per riaffermare un metodo e per avviare la correzione di non pochi giudizi inesatti, anche perché frettolosi, enunciati su di lui in occasione d'un'improvvisata difesa del suo pensiero e della sua persona, in un'acritica rivalutazione generale del modernismo, lungo una non perfetta edizione documentaria. Sono parole programmatiche ed autobiografiche, quelle semeriane che ho messo *in capite libri*, rivelatrici d'un metodo scientifico corretto, chiave di lettura d'una vita impegnata e combattuta. Sono parole che vanno applicate anche a lui, al Barnabita, per capirne adeguatamente e per proporne veridicamente le vicende di sacerdote e di pensatore, vittima per la sua parte dell'inquisizione nell'esilio ingiustificato, nel *sacrificium voluntatis et intellectus* almeno parzialmente solo subito, nell'orribile tentazione del suicidio vissuta e vinta nell'indifferenza quasi generale.

Ma per espiare come vorrebbe padre Semeria, anche nei suoi riguardi, senza intollerabili autofustigazioni, bisogna liberarsi da complessi e da pregiudizi; per glorificare anche lui bisogna non lasciarsi prendere dalla smania di giustiziare indiscriminatamente, emettendo assoluzioni e condanne sommarie e vendicando torti veri e presunti, animati da uno spirito astioso da *de mortibus persecutorum*. Non si eleva un monumento veramente espiatorio, nel senso voluto da padre Semeria, se si esagerano i torti dei persecutori, inventandoli anche, e se si glorificano le vittime ignorando i loro errori e le loro colpe, anzi scambiandoli per verità e per meriti.

Parlare, per il Servo di Dio padre Giovanni Semeria barnabita, di «amici» e di «nemici giurati», collocando tra i primi solo i modernisti, — in pratica quelli che parteciparono al convegno di Molveno, dal quale il Barnabita si tenne volutamente lontano —, alcuni dei quali come si sa avevano defezionato o stavano per defezionare o rimpiansero più tardi di non aver defezionato subito dalla Chiesa (1), cioè Buonaiuti e Murri, Minocchi e Piastrelli, Fracassini e Federici; per vedersi poi costretti (perché per i manichei *tertium non datur)* a collocare tra i secondi, accanto a don Cavallanti e a don Colletti, a mons. Benigni e agli emissari del suo *Sodalitium Pianum,* anche san Pio X « ambiguo e cangiante, debole ed influenzabile », e il beato don Orione « integrista perché ignorante, delatore per un discutibile senso dell'obbedienza, e traditore dell'amicizia confidente », non è elevare un monumento espiatorio: è fare ingiustamente altre vittime. Voler attribuire a padre Semeria — andando contro la storia: per quale strano complesso ? — « un certo ruolo carismatico e una posizione di guida in seno al movimento modernista italiano », farne una figura alla quale « senza dubbio l'intera compagine dei modernisti italiani ha guardato » come a un faro, glorificando in pratica anche quanto fu meno retto in lui, è contribuire (noi sì, non don Orione) alla « creazione del *mito* del terribile Semeria, teologicamente deviato e maestro di false dottrine », e contribuirvi da improvvidi difensori d'ufficio trasformati in antisemeriani inconsapevoli e involontari.

Il Barnabita fu a lungo vittima di forme condannabili e condannate di integrismo: dal 1903, quando gli Inquisitori Generali posero il veto alla sua nomina già avvenuta, da parte dei superiori dell'Ordine, a rettore del Real Collegio « Carlo Alberto » di Moncalieri e ad altre eventuali nomine a cariche del genere in tutte le scuole dei Barnabiti, fino al 1925 almeno, quando il card. De Lai, indispettito per essere stato riconosciuto e fermato per la strada, gli negò la mano da baciare e una benedizione da portare ai suoi orfani di guerra dell'Italia Meridionale. Ma non ha mai sognato, padre Semeria, un « monumento espiatorio » di un certo genere per sé, non ha mai preteso, pur proclamandosi innocente, contrariamente a quanto si può pensare e scrivere, « una sia pur tacita riparazione pubblica per i gravi e ingiusti sospetti patiti per lungo tempo ».

(1) E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'Esodo,* Bari, 1964, pag. 114: « Io mi sono domandato innumerevoli volte, ..., se in quelle difficilissime circostanze il mio compito tassativo e il mio dovere perentorio non fossero stati quelli di assumere temerariamente il mio posto al sole e di levare aperto il segnacolo della ribellione ».

Il Barnabita, specialmente nel periodo della *brebis galeuse*, cioè dell'esilio belga-svizzero dal 1912 al 1915 circa, reagì decisamente e spesso contro l'incomprensione ignorante e lo storpiamento malizioso del suo pensiero e, nell'esercizio della funzione-missione di precursore, — che si attribuiva, che allora molti gli riconoscevano e che oggi alcuni gli concedono volentieri senza documentarla —, tentò d'insinuare nella mente, non proprio molto aperta, del suo superiore generale padre Vigorelli almeno il dubbio che le sue idee, per le quali veniva combattuto e perseguitato, potessero un giorno essere accettate e riconosciute come giuste (2). Ma non ha mai pensato, padre Semeria, di « derubricare » il modernismo per salvare il suo pensiero e non ha mai preteso « la glorificazione di quanto fu meno retto » in quello che poteva aver detto e scritto quand'era ancora « altr'uom », prima del 1919 e della *Lettera aperta* a padre Gemelli: anzi, lo confessava onestamente.

Padre Semeria non avrebbe mai cantato un peana sulla tomba dei suoi persecutori. Nel silenzio e nell'isolamento in cui venne sepolto don Arturo Colletti, il suo « nemico per antonomasia », negli « ultimi anni » della sua vita (veramente furono più di trenta...), egli non avrebbe mai visto la « mano di Dio », la punizione meritata per le malefatte integriste. Nel 1915, illustrando il proprio atteggiamento costante, affermava: « Posso garantire sulla mia coscienza che non ho mai sparlato, ..., per cento ragioni, non ultima quella che per carattere ho un rispetto simpatico verso tutti coloro che furono in grande auge e poi paiono esserlo meno » (3); e, proprio a proposito di don Colletti, nel 1914 scrivendo al Sabatier si limitava magnanimamente a commentare: « Ho saputo del C(olletti); meno male che gli è stato tolto modo e mezzi di nuocere » (4).

Padre Semeria troverebbe non poche difficoltà ad accettare *Il « Caso Semeria » nei documenti dell'Archivio Segreto Vaticano* di Sergio Pagano come monumento espiatorio, a cui del resto ha diritto, perché non vi troverebbe rispettato il suo ca-

---

(2) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso Semeria,* in « Fonti e Documenti », (FD), 4, Centro studi per la storia del modernismo, Urbino 1975, pagg. 408-409: « Nella mia breve vita ho già assistito ... ad altre burrasche... Oggi di tutto quello che allora *commovebat ad scandalum* [al tempo della promulgazione del decreto del Sant'Uffizio *Post obitum* riguardante il pensiero di Rosmini] non se ne parla più, ... e uomini allora perseguitati e sospetti godono la fiducia meritatissima della S. Sede... Non sono iniquo aspirando ad un analogo trattamento » (24 maggio 1912).

(3) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pagg. 289-290, nota.

(4) R. CERRATO, *Enciclica e giuramento,* (FD), 8, Urbino 1979, pag. 445.

none scientifico e non vi troverebbe capita e ripetuta la sua regola di vita. Per ricostruire autenticamente una vicenda bisogna saper rivivere lo spirito che l'animò: in certe storie nemmeno il protagonista si riconoscerebbe. Si vedrebbe, e si accetterebbe, padre Semeria condannare san Pio X e denigrare colpevolizzandolo delle proprie disgrazie il beato don Orione? si vedrebbe compiacersi del declino e della caduta dei suoi persecutori ed esaltare personaggi quale il « prestigioso » Buonaiuti, affascinato come un neofita dal *pathos* equivoco del suo *Pellegrino di Roma?* si vedrebbe storpiare il pensiero altrui, lui vittima di questo procedimento, mutilarne i testi, forzare e piegare alle proprie tesi i documenti? si vedrebbe, lui pur consapevole della sua vocazione di *precursore,* attribuirsi il ruolo di guida dei modernisti italiani, — quelli che vengono presentati come suoi « amici » e che si trovano nominati nelle « Carte Piastrelli » — dai quali preferì non essere tenuto in gran conto né in occasione del *Programma dei Modernisti,* risposta alla *Pascendi* di san Pio X, né in occasione della preparazione e dello svolgimento del Convegno di Molveno, e dai quali, a suo dire, in quegli anni era considerato un « retrivo » (5) anche, penso, per una sua autoemarginazione?

* * *

Amo padre Semeria. L'amo da sempre, per così dire, per le vicende singolari della sua combattuta carità della scienza non meno che per le caratteristiche inimitabili della sua eroica scienza della carità: quale benefattore cristiano di questi ultimi cento anni godette della sua intelligenza e delle sue doti, ebbe la sua cultura, visse le sue esperienze e le sue sofferenze? Chi come lui fu « testa di genio e cuore di fanciullo », per dirla con le parole che usò per l'abate Tosti?

Questo amore per il grande Barnabita, nonostante la mia preferenza che ho dato *in opus* — non sono il primo — a Pietro dopo essere stato con Paolo, è un legame tenace che mi unisce ai suoi confratelli di oggi. Studio i suoi scritti criticati e criticabili, ripercorro la sua vita straordinaria e travagliata, ammiro le sue innumerevoli opere di pensiero e di azione, mi edifico alla sua carità, al suo amore di Dio, della Chiesa, degli umili e dei diseredati. Sto attento a tutto quanto di lui si dice, si

---

(5) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 359: « Molti mi stuzzicano ...; protestanti che m'invitano a uscire dalla Chiesa, modernisti che mi tacciono [*ovviamente per:* tacciano] di retrivo, intransigenti per cui sono modernista » (20 ottobre 1911).

trova e di lui parla. Raccolgo come reliquie i suoi autografi, i libri da lui glossati lungo i margini e sottolineati nel testo, i suoi volumi con dediche personali sempre originali e benefiche che eredi immemori o distratti talvolta abbandonano sulle bancarelle; ordino i fascicoli disuguali e i foglietti occasionali di recupero con gli schemi delle sue prediche e delle sue lezioni, le sue conferenze, gli appunti più eterogenei (anche di conti e di rendiconti di quando era diventato « servo degli orfani »); catalogo le sue fotografie ancora in onore presso tante famiglie genovesi. Aspetto che « Il Giornale » di Montanelli mi restituisca un'istantanea storica, di padre Semeria al fronte durante la prima guerra mondiale, « ninfa Egeria » onorata tra Cadorna e D'Annunzio. Autografi e volumi che talvolta trovo macchiati di sudore (o di lacrime?), il sudore dell'apostolo (o le lacrime della vittima?).

Studio il suo pensiero e cerco di ridefinire i tratti più importanti della sua esistenza: specialmente il pensiero « modernista », attraverso i veri saggi clandestini del periodo del suo esilio belga-svizzero, la sua vita esemplare anche con le reazioni da *brebis galeuse*, la sua virtù eroica chiaroscurata in quanto vittoriosa dopo dura lotta (e qualcuno non mi capisce, se mi rimprovera ricordandomi che « anche i santi hanno avuto i loro momenti bui ... »). E vedo con piacere che la « semeriologia » sta diventando la specializzazione scientifica di non pochi studiosi barnabiti di questi ultimi anni, quasi l'impegno principe (ed « espiatorio »?) d'un Ordine religioso che, dopo averlo ignorato a lungo e non averlo saputo difendere adeguatamente a suo tempo, ora lo rivendica ad ogni costo, con gelosia onorevole ma sorprendente, riservandogli numerose pagine in ogni numero della sua pubblicazione scientifica ufficiale.

Leggo sempre con golosità le pagine semeriane di « Barnabiti - Studi ». Non sempre, però, concordo con alcuni semeriologi sulle scelte editoriali, le linee generali di interpretazione e di giudizio e sui presupposti ideologici (come, ad esempio, la *nimia fiducia de auctore concepta* denunciata già da san Pio X) da cui alcuni, invece che aiutare, si lasciano condizionare.

In particolare non condivido l'insistenza con cui si continua a pubblicare fonti « su Semeria » e non si incomincia ancora sistematicamente a far conoscere fonti « di Semeria ». Si intensificano edizioni di epistolari e di delazioni, cioè di testimonianze di stati d'animo e di situazioni contingenti o di varia fenomenologia filo-anti-semeriana già più che sufficientemente nota; ma non si vedono ancora edizioni di quaresimali e di lezioni, di conferenze e di saggi di varia cultura che giacciono manoscritti.

Chi conserva la maggior parte dei suoi autografi afferma da anni che li sta riordinando e catalogando, ma non ce ne dà mai un saggio di edizione. E da quanti anni, — cinque o dieci? —, aspettiamo dal « teologo » il responso sul pensiero semeriano edito?

Perché non si completa il « breve esame » critico del pensiero storico-filosofico-apologetico semeriano iniziato da P. Scoppola (6)? Perché non si allarga, con la stessa acutezza, la puntuale analisi circa il volontarismo di padre Semeria pubblicata qualche anno fa da S. Cavaciuti proprio su « Barnabiti Studi » e stranamente non utilizzata nel saggio *Il « Caso Semeria » nei documenti dell'Archivio Segreto Vaticano*? Eppure questa è la premessa indispensabile per il proseguimento della causa di beatificazione del Servo di Dio padre Giovanni Semeria: la qual cosa, senz'altro, sta a cuore a tutti, barnabiti o estimatori del Barnabita.

* * *

Padre Sergio Pagano barnabita è un prolifico *scriptor* dell'Archivio Segreto Vaticano. Mi pare di poter riconoscere il suo *opus maximum*, finora, ne *I documenti del processo di Galileo Galilei* (7), dalle numerose positive recensioni (8), al quale volentieri riconosco anch'io, adattando le significanti parole di Pietro Paolo Trompeo, « quella esemplare chiarezza in cui consiste l'eleganza dei buoni commentatori ».

Qui mi interesso di uno dei suoi saggi più recenti (stando alla data di edizione, non di composizione, « aprile 1991 ») e cioè del già ricordato *Il « Caso Semeria » nei documenti dell'Archivio Segreto Vaticano* (9), che mi sembra anche la sua prima, e non del tutto felice, fatica semeriana.

Se padre Gentili confessa di « trepidare » ad ogni edizione di profili biografici del grande Barnabita, per le notevoli difficoltà che impediscono ancora di coglierne adeguatamente la po-

---

(6) S. CAVACIUTI, *P. Giovanni Semeria « filosofo »; Il concetto semeriano di filosofia - I; Il concetto semeriano di filosofia - II: Il coscienzialismo morale.* In « Barnabiti-Studi », Roma, 1/1984, pagg. 181-192; 2:1985, pagg. 113-130; 3/1986, pagg. 123-150. Per P. Scoppola cito da A. ZAMBARBIERI, *Rapporti Buonaiuti-Semeria,* (FD), 1, Urbino 1972, pag. 428, nota 53.

(7) S. PAGANO, *I documenti del processo di Galileo Galilei,* Pontificae Academiae Scientiarum scripta varia n. 53, Roma 1984.

(8) Per le innumerevoli recensioni, cfr. « Barnabiti-Studi » 2/1985, pag. 210; 4/1987, pag. 246; 5/1988, pag. 397.

(9) In « Barnabiti-Studi », 6/1989, pagg. 7-175.

liedrica figura anche a motivo della documentazione archivistica in gran parte ancora inesplorata (10), io, dal canto mio, da qualche tempo trepido per le edizioni documentarie, e non solo a causa della *littera illegibilis* semeriana che ha scoraggiato già più d'uno (11). Nel 1987, mons. C. Marcora, laborioso editore di documenti modernisti, con mirabile candore aveva confessato nell'introduzione all'epistolario Semeria - Gallarati Scotti: « Gli specialisti segnaleranno errori ed interpretazioni sbagliate. Per quanto riguarda la trascrizione e l'interpretazione della grafia del Semeria si è un po' più tranquilli [bontà sua! e l'*esperto*, che viene qui di seguito nominato, ringrazia!], perché la trascrizione fu rivista da un esperto: il barnabita P. Virginio Colciago... Le note del testo spesso sono scarse e in alcuni punti mancanti: alcuni personaggi non siamo riusciti ad identificarli: ne chiediamo venia ai lettori. Parve però opportuno nonostante tutte queste lacune e mende... » (12). Anch'io ritengo opportuna l'edizione dei documenti semeriani dell'Archivio Segreto Vaticano.

Mi ero accinto quest'estate, durante le vacanze e come dilettevole lavoro, alla lettura de *Il « Caso Semeria » nei documenti...* con una gran voglia di dirne bene, di recensirlo con plauso: l'edizione di padre Pagano si presentava con tutti i « necessari apparati critici » e con l'esplicita doverosa condanna delle pubblicazioni non « degne e poco affidabili » anche perché frutto di « occasionali rinvenimenti ».

Nessuno più d'un paleografo sa riconoscere l'importanza dei documenti, di tutti i documenti, anche nelle loro manifestazioni apparentemente più insignificanti e trascurabili, minime ed anonime come le sottolineature semplici o doppie. Nessuno però, più di chi da editore coltiva la paleografia come *ancilla historiae*, — e non si dica per deformazione professionale, quasi fosse un difetto da rinfacciare — è meticoloso e pedante nell'esigere ... la perfezione, cioè la completezza e la correttezza del testo, la fedeltà all'originale e l'esatta identificazione onomastica, toponomastica, cronologica... E nessuno più d'un paleografo è prudente, restio nell'attribuzione di segni grafici generici indefinibili, come le sottolineature per l'appunto; nessuno più d'un

(10) A. GENTILI, recensione a G. MESOLELLA, *P. Giovanni Semeria tra scienza e fede*, Roma, 1988, in « Barnabiti-Studi », 5/1988, pag. 415.

(11) L. GIORGI, *La questione modernista e il protestantesimo italiano*, (FD), 11-12, Urbino 1982-83, pag. 455, nota 10: di « difficile decifrazione » alcune lettere di Semeria a Luzi.

(12) G. SEMERIA, *Lettere a Tommaso Gallarati Scotti*, a cura di C. MARCORA, Milano 1987, pag. XIX.

paleografo diffida della lettura psicologica, quando non anche psicanalitica, dei segni grafici, per naturale buon senso comune e per l'indubbiamente scarsa o nulla scientificità della grafologia.

In questo suo saggio, *Il «Caso Semeria» nei documenti...*, lo *scriptor* dell'Archivio Segreto Vaticano *quandoque dormitat;* anche perché tradito dal proto e dal correttore di bozze.

Il danno maggiore, però, gli viene da una sua frettolosità e dalla scelta apologetica previa di un « Semeria improbabile ». Eppure, dalla data di composizione del saggio, cioè dal 1988-1989 come risulta dalla bibliografia utilizzata, alla data di licenziamento del saggio stesso dalla tipografia, « Aprile 1991 », di tempo per rivedere e correggere ce n'era.

Intendo richiamare l'attenzione dell'Editore sia sulle sviste del proto e del correttore di bozze — anche se oggi sono ormai da ritenersi mali comuni e inevitabili —, che segnalerò in nota per non appesantire il testo della mia recensione, sia principalmente sui danni della sua fretta: per una eventuale e secondo me necessaria ridefinizione di giudizi e di commenti.

Intendo compiere questo ufficio, che anche per padre Semeria era « increscioso », con spirito semeriano, seguendo le regole che il Barnabita suggeriva anche ai suoi avversari nelle discussioni e nelle critiche. Padre Semeria insegna che il critico deve sempre muoversi in « modi cavallereschi », dopo aver cercato di capire bene il pensiero altrui; deve discutere « in tono minore..., senza fare la voce grossa, perché quando si comincia a gridare la discussione è bella e finita... e senza passioni nel cuore », senza animosità. Queste cose padre Semeria suggeriva a mons. Benigni nel 1903, e lo vedremo, a padre Cuschieri nel 1904, e a tutti nel 1911 in un saggio su Bossuet e Fénelon (13). Della mia intenzione di seguire le regole critiche semeriane assicuro l'amico Editore.

Questo spirito semeriano — merita che ci si soffermi un poco su di esso perché rivela uno stile e « lo stile è l'uomo » — mi pare ben recepito, vissuto ed espresso da un altro barnabita, padre Giuseppe Cagni. E' uno spirito che nasce dalla convinzione sincera che « tutti noi camminiamo più alla luce degli altri che alla luce propria e dobbiamo essere a tutti riconoscenti, anche se la luce altrui non sempre è quanta e quale noi vorrem-

---

(13) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 95; A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pagg. 82-83, testo e note; G. SEMERIA, *Saggi ... clandestini,* a cura di C. Argenta, Alba, 1967, pag. 400.

mo » (14). Questa versione dello spirito critico semeriano, fatta dal padre Cagni, semeriologo anche lui ed esperto di spiritualità barnabitica [mi piace vedere in essa anche la manifestazione di questa spiritualità profonda, sincera, rispettosa, ottimista, benevola, ...], mi sembra un suggerimento convincente per tutti per consapevolezza critica e disarmante per ogni pur aspro polemista per la nobiltà d'animo. Per di più questo suggerimento mi ricorda, a sua lode, un'espressiva immagine dantesca (che certamente padre Cagni aveva presente quando scriveva). Nel Purgatorio il Divino Poeta, con Stazio rende un ennesimo omaggio al suo maestro e duca Virgilio: chi precede, specialmente nel campo della cultura e nella storia della civiltà, affronta le incognite e le insidie d'un terreno inesplorato *ubi sunt leones,* apre un sentiero su un terreno impervio e permette a coloro che lo seguiranno di raccogliere frutti da lui stesso ignorati. Egli fa

> « ... *come quei che va di notte,*
> *Che porta il lume dietro, e sé non giova,*
> *Ma dopo sé fa le persone dotte* » (PURG., XXII, vv. 67-69).

Devo qualcosa anch'io a padre Pagano e proprio per il saggio *Il « Caso Semeria » nei documenti ...:* egli mi ha offerto l'occasione di pensarlo a lungo e intensamente il Barnabita: il che per me è equivalso a farmelo ammirare e amare di più.

Padre Pagano pubblica 86 documenti, tra le diverse centinaia, se non migliaia, che ha dovuto scorrere nell'Archivio Segreto Vaticano, con una confessata « non breve ricerca » e, io aggiungerei, con una non lieve fatica. Sono quasi tutti documenti inediti, che abbracciano il periodo che va dal 1903 al 1923. Essi sono divisi in cinque sezioni (ognuna con un suo ordine crono-logico interno), che corrispondono ad altrettanti fondi dell'Archivio suddetto il quale, come si sa, dal 1985 per volontà di Giovanni Paolo II è aperto alla consultazione degli studiosi fino a tutto il pontificato di Benedetto XV (veramente, come ho già detto, un documento, l'84, è attribuito dall'Editore al 1923).

Ogni sezione documentaria si apre con una scheda, « nota critica » o « nota previa », ricca *ad abundantiam* di informazioni sulla composizione del fondo stesso e sulla natura e la storia dell'ente o della personalità che l'ha messo in atto. All'interno di ogni sezione i documenti si susseguono in ordine crono-logico,

(14) G. M. CAGNI, recensione a A. ZAGNI, *La contessa di Guastalla,* Reggiolo 1987, in « Barnabiti-Studi », 6/1989, pag. 300.

ho detto, con una certa elasticità e tolleranza, in quanto molto opportunamente l'Editore non interrompe, con l'inserimento di documenti sincronici ma estranei, la sequenza diacronica di documenti omogenei, relativi ad uno stesso fatto, originati da una stessa situazione.

Il Barnabita dell'Archivio Segreto Vaticano fa precedere l'edizione documentaria da un'[*Introduzione*] divisa in cinque sottocapitoli, — un sottocapitolo per ogni fondo archivistico —, nella quale, dopo aver celebrato la ricordata iniziativa di Giovanni Paolo II del 1985, riassume e commenta il contenuto dei documenti, accenna alla varia problematica semeriana d'attualità ed offre una sua conclusione generica, non tanto sul periodo, le idee, i fatti e i protagonisti dei documenti che pubblica, quanto sul « personaggio Semeria ». Egli correda ogni documento di apparato critico e di note storico-bio-bibliografiche, con la collocazione archivistica e la data cronologica (quest'ultima solo per i documenti dei primi tre fondi), con la natura diplomatica e la condizione esteriore e materiale dei documenti, le eventuali edizioni parziali e totali e le identificazioni di personaggi, di enti e di luoghi e con numerosissimi rimandi a fatti evocati e a persone citate, oltre che a studi altrui.

Un indice dei nomi di persona, che non ignora però qualche nome di luogo e di cose, in comune con gli altri saggi del fascicolo, chiude il n. 6/1989 di « Barnabiti-Studi » miscellaneo. Un accorgimento tipografico, che vorrebbe essere utile ma che si rivela solo superfluo — tanto è vero che non viene sempre applicato — consiste nel segnalarci in calce che la nota di una pagina, per motivi di spazio già evidenti di per sé, si trova nella pagina seguente (15). La doppia numerazione delle pagine, quella generale del fascicolo e quella particolare dei singoli saggi collocata tra parentesi, in vista degli « estratti »,» risulta poco opportuna anche per il fatto che l'indice dei nomi di persona è unico per tutti i saggi del fascicolo, ovviamente non tutti semeriani.

Anche *Il « Caso Semeria » nei documenti...* è vittima del peccato originale della collana « Barnabiti-Studi », cioè nasce vecchio (16). Il fascicolo della rivista scientifica dell'Ordine dei Chierici Regolari di San Paolo, che ci interessa ora, venne licenziato dalla tipografia « nell'Aprile 1991 », ma reca in copertina

(15) La segnalazione c'è a pagg. 33, 140, 144; non c'è a pag. 32.

(16) Ad esempio, il n. 2/1985 è finito di stampare in « novembre 1986 »; il n. 3/1986 in « dicembre 1987 »; ...; il n. 5/1988 in « marzo 1990 ».

la data editoriale « 6/1989 »; esso, in pratica, deve essere stato « chiuso » tra il 1988 e il 1989, cioè più di due anni prima della sua comparsa nelle librerie. Ne abbiamo diverse conferme: la rubrica *Bibliografia barnabitica* si ferma al 1988 incluso, come si dice nel titolo; tra le *Note* [*e*] *Comunicazioni* troviamo un In memoriam del 1989; i volumi delle *Recensioni* sono del 1989 o anteriori a questa data; la bibliografia che correda il saggio di padre Pagano, in particolare è del 1988 o anteriore, salvo rarissime eccezioni, con le quali si arriva anche al 1990 (17) ma che, con la loro presenza tradiscono un tentativo posteriore alla composizione del saggio, parziale, oltre che casuale e non convincente di ringiovanimento e confermano l'invecchiamento generale del saggio. Talvolta questi « ringiovanimenti » sanno di giustapposizione meccanica e tardiva, evidentemente effettuata durante la correzione delle bozze, con imprecisi e malriusciti accostamenti e agganci al testo (18). Sono comunque escluse dal « ringiovanimento » le mie ricerche sulla *brebis galeuse* che, pubblicate nel 1988 e nel 1989, sono le uniche finora effettuate sul pensiero semeriano proibito, quello dei « veri » saggi clandestini dell'esilio (19). Esse, sebbene imperfette ed incerte forse, come il cammino della guida dantesca, nei loro non rari *excursus* lungo tutto il pensiero del Barnabita, offrono lumi e aprono sentieri nel « semerianesimo » del quale, anche nel saggio *Il « Caso Semeria » nei documenti...*, si parla spesso ma che rimane in gran parte ancora inesplorato. Come non vengono adeguatamente sfruttati gli studi di S. Cavaciuti su padre Semeria filosofo.

* * *

Nella mia analisi del saggio di padre Pagano incomincio ovviamente dall'[*Introduzione*]: ma proseguirò anche con essa, perché sarà sull'ordito dell'introduzione che intreccerò criticamente la trama dei reali contenuti e della vera problematica dei singoli documenti.

Il primo sottocapitolo dell'introduzione è intitolato *Un cen-*

(17) Sono del 1990, ad esempio, il vol. XXII/2 del « Fliche-Martin », pag. 13, nota 12; un saggio di N. VIAN, pag. 127, nota 248.

(18) Ad esempio, A. ZAMBARBIERI, *La devozione al papa*, in « Storia della Chiesa » (Fliche-Martin), XXII/2, Milano 1990; citato da S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 13, nota 12: come dimostrerò più avanti.

(19) P. Pagano cita i primi due articoli miei sulla *brebis galeuse* (RENOVATIO, 1987, nn. 3, 4); gli potevano essere utili anche i nn. 1 - 4 del 1988 e i nn. 1 - 4 del 1989.

no semeriano nel fondo « Congregazione dei Vescovi e Regolari ». Padre Pagano parla di « un cenno » perché espone il contenuto e commenta la problematica dell'unico documento da lui rinvenuto nel fondo archivistico della suddetta Congregazione, che trascrive nella prima sezione documentaria; ma si tratta di un documento importante. Documento unico e plurimo per i protagonisti e le date, esso ci rivela, forse non senza nostra sorpresa, che la più antica decisa opposizione ufficiale romana fu al Barnabita come pedagogo, non ancora al Barnabita filosofo, teologo, esegeta e storico della Chiesa (il volume *Scienza e fede*, l'opera più criticata di padre Semeria, nella quale, al dire di Benedetto XV, erano condensati tutti gli errori del Barnabita per cui non era necessario citare altri volumi, nell'agosto del 1903 non era ancora uscito). Si tratta del veto del Santo Uffizio alla nomina di padre Semeria a rettore del Real Collegio « Carlo Alberto » di Moncalieri e di ogni altro istituto scolastico dei Barnabiti, anzi « di altro istituto qualsiasi di educazione » (20). Padre Pagano non coglie la possibilità di questa motivazione pedagogica che, invece, è pure presente nel veto del 1911, provocato dalla « delazione » di don Orione e in quello del 1917, comminatogli da Benedetto XV nonostante l'interessamento della principessa Isabella Borghese. Sono tutti veti relativi alla direzione semeriana di un orfanotrofio, di un istituto di educazione, veti all'assunzione, da parte di padre Semeria, di responsabilità pedagogiche. Per di più, padre Pagano, in occasione del veto del Santo Uffizio, cade nella prima contraddizione. Inavvertitamente, cioè senza accorgersene e senza farcene accorti, egli ci dà due spiegazioni dell'intervento della Suprema Congregazione Romana, distinte ed indipendenti l'una dall'altra, una nell'introduzione e l'altra nella sezione documentaria. Nell'introduzione il nostro Editore ipotizza « un'avvenuta discussione al S. Uffizio sugli atteggiamenti del Semeria ,..., a seguito d'una tempestiva denuncia, ..., per nulla comprovata, ... della quale non si fatica a scorgere l'autore, il gesuita Guido Mattiussi, che assai per tempo (circa il 1899-1900) aveva voluto scorgere nella predicazione e negli scritti del Semeria odore d'eresia » (21); più avanti, nel commento all'edizione del documento, ipotizza invece, come causa dell'intervento romano, le polemiche giornalistiche scoppiate sulla stampa nazionale dopo la visita del Semeria e di Minocchi a Leone Tolstoi (22).

---

(20) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 26 (26 agosto 1903).

(21) ID., *ib.*, pagg. 11-12.

(22) ID., *ib.*, pagg. 26-27, nota 2.

Che sia avvenuta una discussione all'interno del Santo Uffizio su Semeria e che questa discussione sia stata provocata da una denuncia, è ovvio: era ed è la prassi. Ma, innanzi tutto, affermare che questa denuncia sia stata « tempestiva » e « per nulla comprovata » è gratuito. Se il denunciante fu padre Mattiussi, può essere tempestivo chi denuncia nel 1903 fatti sospettati fin dal 1899? E se questa denuncia padre Pagano l'ipotizza, — con fondamento ma l'ipotizza solo, in quanto non l'ha ancora vista e solo spera di trovarla « se avrò accesso alle carte del Sant'Uffizio » —, non ne conosce il tenore: come fa, allora, ad affermare che l'accusa che contiene è « per nulla comprovata »? In secondo luogo e principalmente, escludo che tale denuncia possa essere stata fatta da padre Mattiussi.

Padre Pagano sostiene la sua ipotesi appoggiandosi ad un saggio di A. Gentili, barnabita anche lui, studioso di padre Semeria, coautore, con A. Zambarbieri, del più completo e meglio commentato epistolario semeriano (23), vario pubblicista. Ma questo saggio, già nel titolo, *All'origine della progettata « messa all'indice » degli scritti semeriani: il carteggio Mattiussi-Colletti (1904-1922)* (24), boccia questa ipotesi: critiche mosse dal 1904 in poi, come possono aver provocato interventi punitivi nel 1903? Un'altra documentazione (25), — che padre Pagano non può ignorare anche se non la cita e alla quale per l'appunto potrebbe indirettamente riferirsi quando sostiene che « assai per tempo (circa il 1899-1900) il gesuita Guido Mattiussi aveva voluto scorgere nella predicazione e negli scritti di Semeria odore d'eresia » —, dovuta anch'essa alla penna di padre Gentili, non autorizza nemmeno essa l'ipotesi suddetta. Lo spirito con cui padre Mattiussi critica Semeria, scrivendogli dal 1899/1901 al 30 agosto del 1904 (quindi fin dopo il decreto del Sant'Uffizio, che è del 26 agosto del 1903), non è proprio quello di un delatore. Il Gesuita si rivolge al Barnabita chiamandolo « carissimo e ottimo Padre », si complimenta con lui « per l'immenso uditorio che trae dietro sé, e pel bene che fa a molte anime », si lusinga che apprezzi un suo opuscolo sull'evoluzionismo che gli invia da leggere, si compiace che le critiche non abbiano spento tra loro la carità fraterna e gli augura « di far molto bene a' suoi giovani, fermandoli [non sarà: formandoli?] nella antica eterna verità » (26). Chi si complimenta, per il successo otte-

---

(23) Si tratta del ripetutamente citato A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., (FD), 4, Urbino 1975, pagg. 54-538.

(24) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 12, nota 10.

(25) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pagg. 217-231.

(26) ID., *ib.*, docc. 1-3, passim.

nuto e che si ottiene e per il bene fatto e da farsi specialmente tra i giovani, è nella disposizione psicologica e spirituale di provocare, con una denuncia anche non comprovata, l'interruzione proprio dell'apostolato giovanile? Ben diverso sarà l'atteggiamento di padre Mattiussi nei confronti di padre Semeria dal 1904 in poi. Esso è efficacemente rappresentato da un « fioretto » del Servo di Dio (che ho raccolto dalla viva voce d'un barnabita ora defunto), dalle parole che il Barnabita avrebbe detto incontrando il Gesuita e contrapponendo aggressività a mansuetudine: « Tu sei figlio d'un soldato [S. Ignazio di Loyola] e fai le ferite: io sono figlio d'un medico [S. Antonio M. Zaccaria] e le guarisco! ».

Nella sezione documentaria padre Pagano, come ho detto, dimentico della spiegazione data nell'introduzione, ne affaccia un'altra per il veto del S. Uffizio: « causa probabile della severa ammonizione del S. Uffizio fu l'eco della stampa all'incontro avuto da Semeria e Minocchi con Tolstoi (14 agosto 1903) » (27).

Non escludo *a priori* la probabilità di questa ipotesi: giocano a suo favore i luoghi, cioè la città dove si ristamparono gli articoli, e alcuni precedenti semeriani. Le polemiche giornalistiche intorno ad una presunta adesione dei due sacerdoti alle teorie tolstoiane di un cristianesimo adogmatico e di un disimpegnato irenismo, scoppiarono alla ripresa e alla pubblicazione congiunta degli articoli di Semeria e di Minocchi su « La Stampa » di Torino; da Torino dista un tiro di schioppo Moncalieri, dove padre Semeria doveva recarsi come rettore del Real Collegio; a Torino, qualche mese prima, il card. Richelmy aveva avuto motivi di disgustarsi col Barnabita che, durante il quaresimale predicato nella parrocchia cittadina degli « Angeli Custodi », aveva fatto un panegirico storico-critico sulla Santa Sindone (28). E' probabile che già in questa occasione l'arcivescovo di Torino avesse manifestato a Roma la sua insoddisfazione nei riguardi del Barnabita; la notizia, all'inizio di agosto, della nomina di costui a rettore di Moncalieri, con la conseguente sua residenza in diocesi, non dovette fargli piacere; le polemiche sulla visita a Tolstoi, provocate in città e subito diffuse sulla stampa nazionale ad opera anche di mons. Benigni, all'inizio

(27) Avverto che questa data non si riferisce all'incontro con Tolstoi a Iasnaia Poliana, che è avvenuto alla fine di luglio, ma « all'eco della stampa », meglio alla pubblicazione dei due articoli di Semeria e Minocchi che provocò qualche giorno dopo « l'eco della stampa »: S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 26, nota 2.

(28) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pagg. 81, 491, nota 4.

della seconda metà di agosto, possono averlo indotto a fare o a rifare, lui sì tempestivamente e motivatamente, una denuncia contro padre Semeria costringendo, col prestigio della sacra porpora, il Sant'Uffizio ad un immediato intervento (29).

Ci sono state altre cause all'origine del veto romano, non tenute presenti da padre Pagano.

Senz'altro più del padre Mattiussi, nel 1903, e almeno quanto il card. Richelmy, ma per motivi diversi apertamente anche se genericamente dottrinali, era antisemeriano da alcuni anni un altro cardinale, il vescovo [o arcivescovo?] (30) di Padova Giuseppe Callegari. Costui, suffraganeo del patriarca di Venezia, aveva convinto nel 1897 il card. Sarto ad invitare padre Semeria al Congresso Eucaristico e a farlo parlare, con plauso universale, su *L'Eucaristia e il movimento sociale* (31): ma qualche anno dopo aveva cambiato completamente opinione sul Barnabita e lo dice papale papale nel 1903. E' l'unico, a quanto ne so io, il card. Callegari che coglie subito la doppia personalità religioso-culturale del Barnabita, predicatore e conferenziere, ed è dei pochi che intelligentemente ne fa un argomento contro di lui. Padre Semeria aveva già denunciato di sua iniziativa e per suo comodo questa sua doppia personalità o meglio funzione, — come ricorderò fra poco a proposito della sua teoria dell'obbedienza —, presentandola come un espediente innocente, al quale ricorreva, secondo i tempi i luoghi gli uditori e gli argomenti, per proclamare dal pulpito come predicatore la dottrina tradizionale della Chiesa o per azzardare dalla cattedra o dalla tribuna come conferenziere qualche idea sua personale.

Qualche mese prima del decreto del Sant'Uffizio, e precisamente l'8 maggio 1903, il card. Callegari scrive al Barnabita [la lettera è edita da padre Pagano (32), ma non gli serve per illuminare la questione del veto]: « Senza entrare in disputa con Lei, ..., devo dichiararLe che le mie convinzioni intorno a certi argomenti, massime sulle questioni bibliche, sono del tutto opposte a quelle che professa quella Scuola, della quale appunto per la potenza d'ingegno, larghezza di studi, e non meno per la

---

(29) ID., *ib.*, pag. 81.

(30) Padre Pagano lo chiama contemporaneamente vescovo e arcivescovo: *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 56, nota 66, righe 1, 5.

(31) V. COLCIAGO, *Note biografiche* in G. SEMERIA, *Saggi ... clandestini*, a cura di C. ARGENTA, Alba 1967, II, pag. 376 (dove il titolo è: *L'Eucaristia e il movimento cattolico;* a pag. 404 il titolo è *L'Eucaristia e il movimento sociale).*

(32) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 56, nota 66.

splendida veste data ai concetti, Ella è considerato come uno dei primi maestri se non il primo presso di noi ... Da ciò Ella vede, M.R. Padre, che non si tratta né di democratico cristiano, né dell'amico di D. Murri, né del conferenziere che ha parlato fuori di chiesa. E può benissimo intendere perché io stesso, che la invitai al Congresso Eucaristico di Venezia, e quattro o cinque anni or sono non mi opposi ad una vaga proposta ... d'invitarla per il quaresimale, sebbene facessi una qualche riserva, ora invece compio l'increscioso dovere di oppormi. Allora non si conoscevano esplicitamente e da tutti i pensieri ch'Ella espose, massime in questi due ultimi anni ». Il card. Callegari, ripeto, era suffraganeo del cardinal patriarca Sarto: costui, eletto papa ai primi di agosto del 1903, interviene tempestivamente, si direbbe, e cioè il 26 dello stesso mese, con un decreto del « vertice dell'Inquisizione da lui stesso presieduto », contro padre Semeria. Evidentemente il neo-eletto pontefice agiva mosso da una convinzione antica. Il card. Sarto non poteva essere all'oscuro del cambiamento d'opinione su padre Semeria operato dal card. Callegari da alcuni anni: non poteva ignorare che costui, dopo avergliela raccomandato per il Congresso Eucaristico del 1897, nel 1903 negava al Barnabita di predicare il quaresimale in diocesi. Quanto possono aver contribuito, alla formazione di una radicata opinione antisemeriana in Giuseppe Sarto, il cambiamento d'opinione del cardinale di Padova e le motivazioni di tale cambiamento, di natura biblica o relativa alla difesa del metodo storico-critico operata dal Barnabita?

E' certo che col cardinal Richelmy e col cardinal Callegari ci troviamo di fronte a motivazioni più serie all'origine del veto del Sant'Uffizio: la « profanazione » della Santa Sindone e il pericolo di turbamento della pace religiosa in diocesi, da una parte; l'esegesi biblica dall'altra; non si tratta più soltanto d'un vago « odore d'eresia » denunciato in un'ipotetica accusa di padre Mattiussi. Queste motivazioni dimostrano l'esistenza di una preoccupazione pastorale da parte di alcuni componenti la gerarchia ecclesiastica, preoccupazione « autentica » cioè legittima e responsabile di cui ci restano da studiare i rapporti col divieto del Sant'Uffizio, ed escludono « il peso », l'efficacia di singoli teologi integristi e delle loro opinioni di scuola, « discutibili ». Il veto del 1903, determinante o almeno chiarificatore dei veti analoghi del 1911 e del 1917 (con un altro papa), — che segna la prima tappa della lenta ma inesorabile ed ufficiale emarginazione di padre Semeria all'interno della Chiesa, emarginazione che conoscerà l'ingiustizia dell'esilio e il dramma della tentazione del suicidio e che si risolverà in qualche modo oltre venti anni dopo con la tacita glorificazione dell'eroica scienza della

carità del Barnabita nel servizio degli orfani —, non è imputabile a padre Mattiussi, innocente allora, e nemmeno a mons. Benigni, ininfluente ancora con le sue polemiche giornalistiche contemporanee *ad litteram,* degli stessi giorni del veto, (gli emissari del *Sodalitium Pianum* incominciano le loro delazioni contro padre Semeria nel 1909! lo dicono i documenti editi da padre Pagano). E' doveroso, quindi, per i semeriologi che intendano fare storia non fermarsi ai facili ma falsi bersagli dei teologi integristi.

Riconoscere che fin dall'inizio della sofferenza semeriana ci sono i pastori della Chiesa di Dio e non i semplici teologi, come ci obbliga a fare la storia, non è solo qualificare di giusta luce questa sofferenza, ma è impedirci di mescolare con carismatici da strapazzo (la parola « carisma » come quella di « libertà » serve a coprire anche cose nefande) carismatici veri, detentori per mandato del carisma dell'apostolato e conquistatori per virtù del carisma della santità; è impedirci anche di glorificare nelle « vittime » dell'autorità « quanto fu meno retto » in loro.

Stabilita la preoccupazione pastorale nel comportamento dell'autorità ecclesiastica nei confronti del Barnabita fin dal 1903, vediamo quale potrebbe essere stata la causa pastorale del veto del Sant'Uffizio. Si deve trattare di una causa specifica, *ad hoc* per così dire, che si attagli al contenuto, che è « scolastico », del divieto. Vediamone il tenore. A padre Semeria si vieta la nomina a rettore del « collegio » di Moncalieri e di « altro istituto qualsiasi di educazione ».

La causa « biblica », ce lo dice la lettera del card. Callegari, e il metodo storico-critico applicato alla religiosità, si ricordi il discorso sulla Santa Sindone che indispose l'arcivescovo di Torino, sono all'origine del divieto della predicazione: al Barnabita vengono negati il quaresimale a Padova e il gradimento vescovile per il suo ingresso in diocesi a Torino. Per quanto riguarda il veto del Sant'Uffizio, di contenuto « scolastico », dobbiamo trovare, ripeto, una causa specifica. Il decreto del 26 agosto 1903 vieta a padre Semeria la direzione del « collegio » di Moncalieri e « di altro istituto qualsiasi di educazione »: si tratta, quindi, di un divieto generale per un certo tipo di istituzioni, collegi e scuole, ovviamente dell'Ordine (ma non solo, come vedremo) e di un divieto generico ma ugualmente generalizzato per il tempo, in pratica a tempo indeterminato (per cui avremo i divieti del 1911 e del 1917, ...).

E' un divieto scolastico, ho detto, ma non didattico. A padre

Semeria non si impedirà mai di fare scuola: anzi gliene daranno sempre tanta, troppa; tanto è vero che al Vittorino da Feltre l'obbligheranno a stare con i ragazzi dalle 8 del mattino alle 5 della sera; e quando non gliela danno i superiori, se la cerca lui la scuola da fare, come a Bruxelles durante l'esilio, tra i figli degli Italiani. Ma a padre Semeria, eccettuato il caso del 1903 e di Moncalieri, non daranno mai una scuola da dirigere: non nel 1895 (33), quando si dichiara disposto anche ad abbandonare la carità della scienza, cioè gli studi, pur di potersi dedicare totalmente agli alunni del Vittorino da Feltre, e nemmeno glie-l'avrebbero data nel 1910, quando, nell'ipotesi di essere mandato a Rio de Janeiro, chiese « che allora gli fosse affidata l'impresa del Collegio da prendere e riformare in meglio » (34).

E' un divieto scolastico, ma di natura pedagogica. A padre Semeria non si nega, anzi non si lesina, la fatica di insegnare (col vincolo dei programmi ministeriali), non lo si vuole investire della responsabilità di educare (in pratica senza controllo: nella libertà della propria coscienza e nel rispetto e nell'esercizio delle doti umane proprie del pedagogo e del discepolo). Si osservino bene le espressioni usate nei singoli divieti. Nel 1903 si vieta la « direzione del collegio di Moncalieri... e di altro qualsiasi istituto di educazione »; nel 1911 don Orione sconsiglia d'affidare a padre Semeria, con la direzione d'un erigendo orfanotrofio, « *dei giovani da formare:* ... ciò sarebbe grave ...: ci mancherebbe ancora P. Semeria ! »; nella stessa circostanza il card. Merry del Val, cioè san Pio X, fa propria l'opinione del beato don Orione e blocca per la seconda volta Semeria pedagogo. Nel 1917... Il divieto di questo anno merita una breve digressione.

Padre Semeria non poteva non accorgersi che il divieto alla direzione di una scuola, da lui sollecitata nel 1895 e nel 1910 ed accettata nel 1903, era di natura scolastica, e operò per rimuovere l'ostacolo quando si trattò di dirigere un orfanotrofio, che gli sarebbe stato affidato da amici, nella realizzazione di un'antica sua vocazione alla redenzione del Mezzogiorno d'Italia. Ma non fece distinzione tra didattico e pedagogico, tra istruzione ed educazione o, meglio, ne fece troppa! Convinto che certe cose si possono anche insegnare (ma sarebbe inutile — amava dire — perché sapeva per esperienza che in filosofia i liceali sono « nichilisti ») ma che a queste cose certamente non si possono educare i bambini orfani dei contadini analfabeti del Meridione,

(33) G. M. CAGNI, *P. Semeria fondatore del « Vittorino » di Genova?*, in « Barnabiti-Studi », 2/1985, pagg. 162-164.

(34) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 252.

nella prospettiva che la principessa Isabella Borghese gli affidi un orfanotrofio da dirigere in Calabria, fa conoscere a Benedetto XV il suo programma « scolastico »: facendosi aiutare dalla gente del Nord « a superare la sperequazione tra Nord e Sud d'Italia e far qualcosa di doveroso per la regione che ha più sofferto della guerra per numero delle vittime e con minor vantaggio », egli intende « dare pane a qualche centinaio di fanciulli e un indirizzo alla loro educazione, trovare uomini per istruire (poco), educare (molto), fare in modo che l'istruzione stessa sia molto *agricola,* (per non fare degli spostati e per impedire che le forze vive di quei paesi *emigrino* o si *inurbino* abbandonando la agricoltura che è la vera sorgente di ricchezza dell'Italia Meridionale) e che l'educazione sia semplice, sana, cristiana » perché, conclude quasi a prevenire assurde obiezioni, « di tutto parleremo con quei futuri agricoltori, di tutto meno che di immanenza, di volontarismo, di imperativo categorico... ».

La risposta autografa di Benedetto XV fu negativa e lo vedremo; ma anticipo che fu negativa perché il papa volle mantenersi fedele alla politica iniziale, datata 1903, della bocciatura di padre Semeria-pedagogo, educatore e formatore di giovani, anche a costo di ricorrere ad uno scoperto e poco dignitoso equivoco. Dapprima Benedetto XV sembra accettare il mezzo escogitato da padre Semeria per « far denari » per il pane degli orfani, cioè « fare delle Conferenze », — le quali ovviamente non potevano che indirizzarsi ad adulti, istruiti e denarosi! — poi motiva il suo rifiuto di concedere a padre Semeria la direzione dell'orfanotrofio col fatto che « nelle Conferenze il Barnabita parlerebbe di quella immanenza, di quel volontarismo ... di cui dichiara di non voler parlare ai futuri agricoltori »! (35). Ma, una volta denunciato l'equivoco del papa che, anche se finalizzato alla fedeltà ad una linea vaticana antica, si commenta da sé, mi pare di poter escludere che tale rifiuto indebolisca l'ipotesi pedagogica che colloco all'origine delle bocciature di padre Semeria del 1903, del 1911 e del 1917.

Lasciamo perdere l'immanentismo e il volontarismo, come anche l'imperativo categorico e il « Deutero Isaia » (aggiunto polemicamente dal Barnabita in una lettera al suo superiore generale che l'aveva mandato in esilio) (36): a che cosa poteva formare i ragazzi d'un « qualsiasi istituto di educazione » padre Semeria, di sgradito al papa, ai papi? Nell'agosto del 1903 mancavano ancora i capi d'accusa offerti poi certamente a Bene-

(35) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pagg. 72-78, docc. 29-31.

(36) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 504 (25 novembre 1912).

detto XV dal volume *Scienza e fede* pubblicato solo nell'autunno dello stesso anno. Allora, la pedagogia semeriana non poteva essere condannata che per il suo contenuto morale, per quello che allora se ne sapeva. Essa è causa del veto del 1903 — e lascio ai motivi di metodo, di metodo storico-critico applicato alla Bibbia, denunciato dal card. Callegari, e applicato alla Santa Sindone lamentato dal card. Richelmy, la valenza di occasioni — per la « nuova » dottrina o teoria dell'obbedienza che padre Semeria proponeva e difendeva nella formazione del cristiano in genere e del « giovane cattolico moderno » in specie. Teoria obbedienziale che padre Pagano stesso sottolinea come molto diversa da quella del beato don Orione e che, condivisa, — è ancora padre Pagano che lo documenta —, permetteva a Fracassini di irridere quella di san Pio X (37).

Ne ho già parlato alcuni anni fa (38) e qui non faccio che riassumere i risultati delle mie indagini di allora. Padre Semeria iniziò presto ad interessarsi dell'argomento « obbedienza - autorità nella Chiesa » per la formazione del giovane e per la vita del cristiano, fin dal 1897, quando era appena trentenne, sensibilissimo alla più vasta problematica etico-sociale di allora. E trattò l'argomento in maniera nuova, consapevolmente, tanto è vero che preferì parlarne, come amava dire e fare in certi casi, da « conferenziere », esprimendo anche idee sue, per le quali chiedeva comprensione, piuttosto che come « predicatore » dal pulpito ripetendo, anche se con modulazioni personali, la dottrina tradizionale della Chiesa, per la quale chiedeva autoritativamente l'adesione degli ascoltatori. Trattò dell'obbedienza nel 1897 ,con la conferenza *Giovani cattolici e cattolici giovani,* poi nel capitolo *Per i giovani* di *Idealità buone* pubblicato nel 1901 (che è una ripresa della suddetta conferenza), ed infine nel 1902 nei capitoli *Il primato di Pietro* e *Rinnovamento cristiano dell'autorità* del volume *Dogma, gerarchia e culto nella chiesa primitiva,* confutando le teorie d'una Chiesa solo carismatica di Raffaele Mariano. La conferenza ebbe « larga eco nazionale », i volumi conobbero anche un notevole successo commerciale.

Secondo padre Semeria l'obbedienza tradizionale era « deleteria » perché formava alla « servitù »: il giovane cattolico tradizionale, il cui ideale era un san Luigi Gonzaga stereotipo e antistorico, cresceva « eunuco nel pensiero e nella volontà ». Al « giovane cattolico tradizionale pio, integro di costumi cioè onesto

(37) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 44, nota; pag. 92 testo e note 139-140.

(38) A. BOLDORINI, *P. Semeria « brebis galeuse », La tentazione della disobbedienza,* in RENOVATIO, 2 (1989), pagg. 291-339.

e obbediente cioè docile », andava sostituito il « giovane cattolico moderno » che, pur continuando ad alimentare l'onestà con la preghiera, non solo doveva approfondire maggiormente la propria cultura religiosa, per vivere meglio la fede e difendere efficacemente la religione, ma doveva imparare « a pensare con la propria testa e a volere con la propria volontà », disposto a sottoporre a chi di dovere il suo pensiero solo « se erroneo » e la sua azione solo « se inopportuna ». All'alternativa « obbedienza = servitù - licenza = ribellione », che nella mentalità tradizionale sembrava non offrire la possibilità d'una soluzione intermedia, padre Semeria, nel rifiuto sia dello « schiavo » sia del « ribelle », sostituiva l'obbedienza cristiana, ancora da scoprirsi teoricamente nel suo pieno significato e ancora tutta da applicarsi religiosamente con convinzione e fiducia, come « virtù che modera ma non comprime, che guida ma non ferma, educa ma non atrofizza ». A fianco della scoperta dell'obbedienza cristiana, il Barnabita collocava quella dell'autorità secondo il Vangelo: se nel paganesimo l'autorità era degenerata in « egoismo, orgoglio e sensualità », col Cristianesimo era stata rigenerata, per essere vissuta come « paternità = funzione paterna » da una parte e come « figliolanza = amore filiale » dall'altra. Il tutto, concludeva nel 1902, avvenga sotto lo sguardo dei fedeli i quali, mirando non alla distruzione ma all'instaurazione e alla conservazione d'una concezione corretta dell'autorità, la garantivano, per così dire: « la coscienza viva dei popoli non fu mai né potrebbe essere inefficace sull'anima di quei che ci governano ». Privatamente, nello stesso 1903, — amareggiato per il veto romano? —, al giovane Gallarati Scotti che si faceva dirigere spiritualmente da lui, Semeria riassumeva la sua teoria dell'obbedienza così: di fronte al crescente autoritarismo papale, non c'è « che un dovere: curarsi pochissimo del mondo ufficiale e andare avanti indipendentissimo e non ribelle » (39).

C'è del nuovo, certamente, in questa teoria, e anche del buono: il Cavallanti, però, nel 1908, « fra i moltissimi errori » del Semeria, metterà anche questo « nuovo concetto dell'obbedienza » (40). Pur senza arrivare a costui, quanto poteva piacere nel 1903 ai tradizionalisti tale teoria? In particolare, quanto potevano piacere, non tanto l'utilità e la necessità d'una più profonda cultura religiosa per maggiormente vivere e difendere la fede, ma principalmente l'autonomia di pensiero e di azione e la funzione garantista (frutto di quale investitura, di quale missione?) dei fedeli? Per di più la teoria semeriana dell'obbe-

(39) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 66.

(40) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 521.

dienza aveva i difetti d'un'inesatta analisi storica (tutti « eunuchi » i Santi obbedienti della storia della Chiesa?) e della mancanza di espresse motivazioni soprannaturali. Padre Pagano ci ricorda come la pensava don Orione in proposito a quel tempo e riporta il giudizio del Fracassini sul discorso che Pio X tenne ai pellegrini di Fermo circa l'obbedienza nel 1909 (41).

A conoscenza di questo concetto dell'obbedienza, — credo di non sbagliarmi —, anche san Pio X avrà pensato quello che dirà don Orione qualche anno dopo: dare « *dei giovani da formare* a padre Semeria? Ci mancherebbe ancora padre Semeria! ».

Per completare la mia ricerca sul concetto di obbedienza in Semeria, e per illuminare la vita dello stesso, ricordo che il Barnabita, diventato « altr'uom » dopo il 1919 e ormai dedito all'apostolato tra gli orfani, ritornò alla tradizione: se scrivendo nel 1903 a Gallarati Scotti denuncia e rifiuta « la mentalità — che andava diffondendosi col nuovo papa — che Dio si manifesti *solo e tutto* nel papa..., il principio che identifica e riassorbe la Chiesa nell'individuo papa (ché qui si tratta spesso di vedute personali dell'uomo) ... » (42), nel 1921, nel discorso per l'ingresso a Bologna del nuovo arcivescovo G. B. Nasalli Rocca, predica: « ... L'uomo nel vescovo scompare sotto la luce del divino o piuttosto in quella luce si sublima... L'elemento umano è ridotto ai minimi termini, il divino ai massimi. Comanda come nessuno... Impera sulle coscienze, le muove, le dirige, le conforta, le atterrisce... Difende l'autorità che è un principio... Tanti secoli di storia danno all'autorità già per se stessa divina del vescovo il suffragio della tradizione... » (43). Il ritorno alla tradizione si manifesta principalmente nel recupero delle motivazioni soprannaturali dell'obbedienza cristiana.

Aggiungo in nota, per non appesantire il discorso contenutistico, alcune osservazioni al proto e al correttore di bozze, relative al primo sottocapitolo dell'introduzione e alla prima sezione dell'edizione documentaria (44).

---

(41) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 44, nota; pag. 92 testo e note 139-140.

(42) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 66.

(43) A. BOLDORINI, *P. Semeria « brebis galeuse »* cit., pagg. 338-339.

(44) Pag. 7, nota 1: il titolo del saggio di M. Maccarrone è *L'apertura ... e di Benedetto XV ...*; pag. 8, nota 2: la citazione del « Dizionario storico... » va completata col titolo della serie, *I fatti e le idee*, ... serie che è adeguatamente segnalata, invece, in altre circostanze (cfr. pag. 9, nota 4); *ib.*, il numero « 8 » di « Ricerche per la storia religiosa di Roma » qui e alle pagg. 17 (nota 15) e 18 (nota 20) è datato (1989), mentre a pag. 94 (righe 1-3) è datato (1990) e, eccetto che a pag. 18, è dato come « di imminente (prossima) pubblicazione »;

Il secondo sottocapitolo dell'introduzione, intitolato *Le mosse antisemeriane della Segreteria di Stato*, si riferisce alla seconda sezione documentaria che, ricca di 33 atti (2-34), abbraccia il periodo più critico della vita del Barnabita, periodo segnato dal giuramento antimodernista e dall'esilio, dalla guerra e da alcuni ancora vani tentativi d'aprirsi all'apostolato della carità in un orfanotrofio dell'Italia Meridionale, dalla palinodia del 1919 e dalla scelta definitiva della scienza della carità. Non tutti questi momenti e temi sono trattati o richiamati nei documenti editi da padre Pagano, se ne avverte però la presenza sullo sfondo e di tutti bisogna tener conto per una comprensione adeguata e un giudizio sereno e veridico, equilibrato dei fatti e delle persone. L'ampiezza del periodo abbracciato da questi atti, che vanno dal 1908 al 1921, e i numerosi eterogenei protagonisti che intervengono, da san Pio X al beato don Orione, da Benedetto XV al generale Cadorna, dai Segretari di Stato vaticani ai vescovi di Aosta e di Padova, dai Barnabiti ai Gesuiti, dai diplomatici ecclesiastici e laici italiani e stranieri all'*aumônier* dell'Esercito di Sua Maestà Britannica in Francia, ..., offrono ampio materiale e numerose occasioni per giudizi e commenti. Non sempre i giudizi e i commenti di padre Pagano mi trovano consenziente.

Non vengo meno al procedimento che mi sono imposto in questa recensione, d'intrecciare cioè sull'ordito dell'introduzione la trama dei singoli documenti meritevoli di riflessione, se per questa volta incomincio da questi ultimi, per la verifica d'una trascrizione.

Il nostro Editore dà molta, eccessiva, importanza al doc. 4, del 2 agosto 1908, che è la risposta del papa, trasmessa tramite la Segreteria di Stato, ad una lettera di mons. Pulciano, arcivescovo di Genova, che proponeva una « mossa antisemeriana », l'interdizione della predicazione al Barnabita. Padre Pagano ne ignora l'edizione del 1976 (45), lo trascrive in maniera che mi lascia perplesso e l'interpreta in modo inaccettabile (46). Metto

---

ib., nota 3: la sigla ASV non è mai esplicitata prima; pag. 9, nota 4: Angiolo Gambaro in seguito diventa Angelo Gambaro; *ib.*, in « Dizionario... » manca « storico »; *ib.*, note 6, 7: qui andava segnalato in esteso e poi in sigla l'Arch. Gen. Barn. (AGB), poi, a pag. 27, nota 2: per la prima volta presente come AGB; pag. 10, riga 7: « ... inerente il *caso Semeria...* » sta per « ... inerente al ... »; *ib.*, riga 11: la segnatura completa è « ... Spoglio di S.S. Pio X »; pag. 11, riga 8, si legga: « ... Congregazione per la Dottrina ... »; pag. 26, nota 2: « ... delle severa ammonizione ... » si legga « ... della severa ... »; pag. 27, nota 2, in fine: « (cfr. SCOPPOLA ...) » per « (cfr. P. SCOPPOLA ...) ».

(45) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 127.

(46) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 35, doc. 4.

a confronto la trascrizione di padre Pagano e quella precedente di A. Gentili - A. Zambarbieri, sottolineandone le differenze:

PAGANO	A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI
Il Santo Padre *ha portato*	Il S. Padre *ha prestato*
tutta la sua attenzione	tutta la sua attenzione
...	...
Mi occorre pertanto *parteciparle*	Mi occorre pertanto *significarle*
che Sua Santità	che Sua Santità
non ha nulla *ad occorrere*	non ha nulla *da osservare*
in contrario ...	in contrario ...
per cui Ella *dia corpo*	*perché* Ella *dia corso*
al progettato provvedimento.	al progettato provvedimento.

Le numerose differenze grafiche e lessicali, in così poche righe, — mentre il contenuto è sostanzialmente identico — si devono ascrivere soltanto al fatto che padre Pagano si rifà ad un testo ancora informe, la « minuta » dell'Archivio Segreto Vaticano, mentre A. Gentili - A. Zambarbieri trascrivono dal testo definitivo ed ufficiale, l'« originale » conservato nelle « Carte Pulciano-Gavotti » di Genova, oppure a qualche cosa d'altro, alla fretta ad esempio? Ma posso dubitare dell'esattezza della trascrizione, della competenza di storici che stimo? Però non posso nemmeno tacere una mia perplessità. Se così fosse, se cioè ci fosse davvero un tale divario tra la « minuta » e l'« originale », in un documento che sembra un « modulo » standardizzato, non si dovrebbe rendere omaggio alla cultura letteraria (o denunciare un gioco ... accademico?) del minutante che usa il termine « occorrere » alla latina, in due significati diversi da una riga all'altra, oltre che sottolineare l'amore per la chiarezza — del tutto ovvio — dell'estensore del testo definitivo, che preferisce sostituire il secondo « occorrere », dal significato di « opporre-opporsi » e non più di «necessitare», con «osservare»? Ma è ragionevole tutto questo? Comunque devo rimproverare a padre Pagano la fretta con la quale passa oltre un'espressione ambigua senza nemmeno l'avvertimento di un *(sic)*, lui che ha il *(sic)* facile, che lo adopera anche quando non necessita, come quando postilla (ammiccando, direi, perché si tratta di alludere all'ignoranza di san Pio X ...) il termine « Paroco » usato due volte e quindi voluto dal papa (47), termine dalla grafia arcaica, certamente (e del resto Giuseppe Sarto era nato nel 1835), ma non scorretta, dal momento che scritto così lo troviamo anche in Manzoni e in Gioberti.

E veniamo al commento di padre Pagano. Da questo docu-

(47) ID., *ib.*, pag. 174.

mento, dalle sue poche righe così trascritte (gli *omissis* sono insignificanti), lo *scriptor* dell'Archivio Segreto Vaticano crede di poter concludere: « nella risposta che essa [la lettera dell'arcivescovo di Genova] ebbe (doc. 4) si potrà osservare l'agire diplomatico e ambiguo del pontefice che, com'è noto, nei confronti del celebre oratore barnabita restò esitante fra una ammirazione delle doti intellettuali ed umane della persona e l'incomprensione profonda del pensiero, che i suoi collaboratori ebbero buon gioco ad etichettare di modernismo e del più pericoloso, inducendo il papa a diffidare delle impressioni e a condannare senza appello il religioso » (48).

Non sono d'accordo. È una conclusione non autorizzata dalle premesse documentarie, cioè dall'unico documento che padre Pagano pubblica e cita, il doc. 4; e sono giudizi manichei, contraddetti dagli storici recenti perché contrastanti con la vera e riconosciuta fisionomia spirituale del santo pontefice. Lo *scriptor* dell'Archivio Segreto Vaticano non tiene conto delle prove storiche, *ex dictis et factis*, dell'eroicità delle virtù di Pio X, della sua prudenza e della sua giustizia, della sua fortezza e delle altre virtù annesse (48bis).

Raccolgo gli elementi fisionomici psico - spirituali « piani » che padre Pagano lascia cadere qua e là nella sua introduzione: nei confronti di padre Semeria san Pio X fu diplomatico ed ambiguo, esitante e influenzabile, ignorante e insensibile, cangiante. I « collaboratori » del papa — prosegue il Nostro volendo provare le sue affermazioni — cioè la « terribile » *Segretariola* come la chiamava F. Crispolti, l'intransigente « triade cardinalizia » formata da Merry del Val, De Lai, e Vives y Tutó, e gli informatori di fiducia e privilegiati come don Orione e mons. Benigni con gli emissari del suo *Sodalitium Pianum*, ebbero « buon gioco » — manovrieri scaltri e onnipotenti? — « a indurre Pio X a diffidare delle *impressioni* e a condannare senza appello il religioso » (le sottolineature sono mie), ebbero « un peso — ancora non quantificabile ma certo — sulle decisioni e sulle convinzioni del pontefice », riuscivano « facilmente » a condurre il papa, che « sembra nutrisse una certa stima e volesse aiutare il Barnabita », « in senso contrario » ai suoi desideri e « a far crollare d'un tratto le sue *convinzioni personali* ». Ancora: Pio X, con la sua doppia sottolineatura a penna del nome di padre Semeria nella famosa lettera diretta al Federici e inter-

(48) ID., *ib.*, pag. 12

(48bis) « Vi era in Pio X qualcosa di più della grandezza morale: ... un insieme non comune di virtù cristiane spinte fino all'eroismo »: R. AUBERT, *Pio X tra restaurazione e riforma*, (cfr. nota 50) pag. 119.

cettata, con inammissibile violazione del segreto epistolare, dal confratello don Colletti, manifesta (... freudianamente?) d'essere vittima di « un non mai sopito timore » nei confronti del Barnabita, timore che cercava di dissimulare in colloqui pubblici e privati ma che i suoi collaboratori sapevano risvegliare nei momenti opportuni.

Da questi tratti fisionomici, enunciati senza incertezze da padre Pagano, risulta che costui è ancora fermo ad un vecchio, superato perché deformato ritratto di san Pio X, quel ritratto che, abbozzato cinquant'anni fa sotto l'impressione delle scoperte delle malefatte del *Sodalitium Pianum*, indusse opportunamente Pio XII a ordinare un supplemento d'indagini, nel corso del processo di beatificazione di papa Sarto, per chiarirne il comportamento *in modernismi debellatione*. Padre Pagano conosce la *Disquisitio circa quasdam obiectiones modum agendi Servi Dei Pii X respicientes* ..., perché la cita (49) ma, a differenza di altri storici, non se ne serve: perché? Perché la difesa da queste *obiectiones* è stata definita da qualcheduno un *cahier d'advocat*, un criptofonema cavilloso e ermetico, inefficace sia perché *nihil probat qui nimis probat* sia perché incomprensibile?

San Pio X, forse « il più grande riformatore della vita interna della Chiesa dopo il concilio di Trento », ha diritto ad una difesa. Ha diritto a un ritratto storico, non deformato da pregiudizi. Deve essere conosciuto il suo reale comportamento nei confronti del modernismo in generale e di padre Semeria in particolare. Riassumo le conclusioni degli storici recenti, conosciuti anche da padre Pagano, che cita ad esempio gli ultimi volumi della storia della chiesa del « Fliche-Martin » (50), ma dai quali è contraddetto.

San Pio X era influenzabile, cangiante? Davvero i suoi collaboratori lo potevano indurre « facilmente » non solo ad abbandonare le sue « impressioni » ma addirittura a cambiare velocemente, a « far crollare » d'un tratto, le sue « convinzioni »? Davvero lo potevano manovrare e orientare su determinate « decisioni »?

Non mancano « casi in cui il papa decise personalmente in base a informazioni unilaterali e tendenziose fornitegli da suoi

---

(49) ID., *ib.*, pagg. 104-105.

(50) R. AUBERT, *Pio X tra restaurazione e riforma;* F. FONZI, *Pio X e l'Italia*, in « Storia della Chiesa » (Fliche-Martin), XXII/1, Milano 1990, pagg. 107-154; 312-335; A. ZAMBARBIERI, *La devozione al papa;* A. GIOVAGNOLI, *Cultura cattolica e crisi modernistica;* S. TRAMONTIN, *La repressione del modernismo*, in « Storia della Chiesa » (Fliche-Martin), XXII/2, Milano 1990, pagg. 9-81; 247-269; 271-291.

uomini di fiducia »: questo gli storici lo ammettono (51). Ma sono anche concordi gli storici nel dichiarare che Giuseppe Sarto aveva un « carattere autoritario » — e il fatto suddetto, che il papa agiva « personalmente » anche su segnalazioni, ovviamente a sua insaputa, unilaterali e tendenziose, lo dimostra una volta di più — e che amava ripetere, in tono solo apparentemente scherzoso, che « La testa basta che ce l'abbia il papa! », per cui, nell'intento di realizzare il programma che si era prefisso d'*instaurare*-restaurare-*omnia in Christo,* egli sceglieva collaboratori-esecutori docili, disposti sempre a dire inchinandosi « Paron, comandi ». Anche il card. Merry del Val, dalle molteplici eccelse doti umane e dalle virtù elevate, — se ne voleva introdurre la causa di beatificazione —, venne chiamato a dirigere la Segreteria di Stato perché d'indole « sottomessa », che « cercava non di far prevalere il suo punto di vista ma di eseguire il più fedelmente possibile la volontà del suo maestro » (52). Mons. Bressan, o uno qualsiasi dei monsignori della *Segretariola,* non fu certo il « Gaetanin » di san Pio X, il Gaetano Moroni della pubblicistica « giacubbina » criticata anche dal Belli, calunniato col suo papa Gregorio XVI « reazionario, ignorante e bigotto »; anche perché mons. Bressan, o chi per lui, per imporsi, non aveva quella preparazione culturale, sia pure da autodidatta, che rende ancora oggi utile la lettura del *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica* dell'ex-barbiere e cameriere pontificio.

Gli storici recenti hanno chiarito l'azione e ridimensionato le responsabilità dei monsignori della segreteria particolare di san Pio X, ridisegnando la loro figura, da onnipotenti e scaltri ispiratori, quali erano ritenuti in passato, a semplici intransigenti esecutori delle decisioni papali, quali sono stati realmente: il che è un'altra cosa. Vi erano anche gli « informatori privilegiati e di fiducia », come il beato don Orione e mons. Benigni: ma il primo, come vedremo subito, non fu affatto delatore di padre Semeria, almeno nei documenti editi e citati da padre Pagano; e del secondo « le pazienti ricerche di É. Poulat hanno permesso di ridimensionare l'attività che fu più modesta [...] di quanto si era creduto » (53). E questo vale anche per padre Semeria, non solo per il modernismo in generale. L'efficacia delle delazioni antisemeriane di coloro che il nostro *scriptor* chiama i « nemici giurati » del Barnabita fu più modesta di quanto padre Pagano non continui a credere e a voler farci credere. Mi permette di affermare questo lui stesso, inav-

(51) R. AUBERT, *Pio X* cit., pag. 149.

(52) R. AUBERT, *Pio X* cit., pag. 145.

(53) S. TRAMONTIN, *La repressione* cit., pag. 287.

vertitamente, con la sua edizione del « Fondo Benigni » (1903-1923), anche se nell'introduzione continua a parlare di « guerra alle idee, alle iniziative quando non anche alla persona di padre Semeria, di lotta sorda e senza quartiere e senza sosta, di lotta che non conobbe remore di nessun tipo in un inqualificabile attivismo spionistico condotto con ogni mezzo per oltre vent'anni, di tenacissima avversione, di opposizione fiera e violenta, dogmatica e preconcetta, praticata con le armi della calunnia, del sospetto e delle denunce che finivano sul tavolo del papa ... ». Con i documenti che pubblica e che cita padre Pagano non può emettere simili giudizi: lo dimostrerò, ho detto. Per ora mi basta anticipare che « l'attivismo spionistico » praticato « senza sosta per oltre vent'anni », dal 1903 al 1923, in realtà conobbe pause e silenzi non solo di uno o di tre bensì di sei anni come, ad esempio, dal settembre del 1903 all'ottobre del 1909 (eppure erano gli anni del *Santo*, della *Pascendi*, del convegno di Molveno ...), e spesso si esercitò in delazioni ridicole come le seguenti: « Alcuni amici hanno tentato di riconciliare il P. Semeria con Benedetto XV, e sembra che ci siano riusciti » (!); oppure: « Cadorna è amico di capi modernisti; per es., oltre il p. *Semeria*, del conte Tommaso *Gallarati Scotti* » (!) (54). La fretta impedì a padre Pagano di accorgersene; e il pregiudizio anti integrista gli impedisce di elevare un monumento giustament espiatorio per padre Semeria; il quale non avrebbe mai acce tato che si denigrassero nemmeno i suoi calunniatori.

Gli storici recenti, ripeto, trovano documentato solo « lo *zelo* personale talvolta eccessivo e *l'intransigenza* dei collaboratori di san Pio X nel *far eseguire le decisioni pontificie* » (55) (le sottolineature sono mie), e fanno le debite eccezioni. Dicono, ad esempio, che il card. Merry del Val, non ultimo componente dell'intransigente triade accusata di governare la Chiesa al posto del papa, « ritenne a più riprese suo dovere smorzare un po' quanto di troppo brusco avevano alcune decisioni del papa » (56). E non credo di sbagliarmi, tenendo presente la vera figura spirituale del beato don Orione, se affermo che la stessa azione moderatrice — don L. Bedeschi la chiamerà azione « garantista » — fu svolta dal sacerdote tortonese nei confronti del Servo di Dio padre Semeria, che lo desiderava consigliere e consolatore specialmente durante la tentazione del suicidio.

Pio X era ignorante? non capiva le idee e nutrì « un'incomprensione profonda » nei riguardi del pensiero del Barnabita?

(54) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., docc. 77, 81.

(55) R. AUBERT, *Pio X* cit., pag. 143.

(56) ID., *ib.*, pag. 146.

L'accusa di ignoranza rivolta al papa Pio X — già miglior seminarista del miglior seminario d'Italia allora — non è nuova, la mosse anche qualche modernista (57). Ora: che Giuseppe Sarto non abbia seguito corsi universitari e non si sia mai accostato « ai metodi critici » è un dato di fatto; e che, per questo, « gli riuscisse difficile distinguere con esattezza quanto vi era di fondato, discutibile e condannabile nelle tesi sostenute verso il 1900 da uomini di cultura cattolici o che si facevano passare come tali », è ammesso dagli storici (58); ma sappiamo anche che Pio X seguì « personalmente da vicino e per anni il lavoro della Commissione » per il codice di diritto canonico, e che lavorò di persona — ce ne sono arrivate le pagine autografe — intorno al catechismo che giustamente ancora oggi è valido come *Catechismo di san Pio X* (59). Ancora: è inescogitabile che Pio X non capisse un pensiero che, addirittura nelle sue manifestazioni più sottili d'immanentismo e di volontarismo, era paventato (un po' inverosimilmente, a dire il vero...) perché comprensibile e pericoloso per i figli orfani dei contadini analfabeti dell'Italia Meridionale (60)! Comunque: come avrebbe potuto san Pio X, *tuta conscientia,* autorizzare il Barnabita a fare il giuramento antimodernistico che ha fatto, con tutte le riserve storico-critiche che padre Semeria espose e che noi conosciamo, se non ne avesse capito il pensiero? Lo capì e come, san Pio X: solo deve essersi sentito dominato dalla preoccupazione, che del resto aveva in comune con lo stesso padre Semeria, di non glorificare quanto vi poteva essere di meno retto in costui. Oggi gli storici fanno proprie le testimonianze inequivocabili di Von Bülow, di Emile Ollivier e di A. Briand e rendono omaggio alla « viva intelligenza di Pio X, tutta chiarezza, lucidità e precisione, ..., alla sua capacità immediata di comprendere la natura umana e le forze che reggono il mondo e la società moderna, ..., al suo buon senso, un buon senso che sfiorava il genio, e che, dopo tutto, forse lo era » (61).

Era insensibile Pio X, condannò « senza appello il religioso »? L'Aubert afferma, quasi contraddicendo *ad litteram* padre Pagano: « Il suo [di Pio X] personale modo di agire nei con-

---

(57) Cfr. le parole di don Giuseppe Senes, in L. BEDESCHI, *Il modernismo toscano - variazioni e sintomi,* in (FD), 10, Urbino 1981, pag. 217, testo e nota 1.

(58) R. AUBERT, *Pio X* cit., pag. 122.

(59) Cfr. la foto d'una pagina autografa di san Pio X con l'avvertenza: « Si faccia precedere una breve istruzione dimostrante impossibile che l'uomo abbia dato a se medesimo l'esistenza », « Storia della Chiesa » (Fliche-Martin), XXII/2, Milano 1990, pagg. 64-65.

(60) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 78: cfr. le parole di Benedetto XV.

(61) R. AUBERT, *Pio X* cit., pag. 118.

fronti di persone sospette come il padre Lagrange o il padre Semeria, accusati con frenesia dagli integralisti, mostra del resto come egli sapesse anche essere delicato e, all'occasione, dar prove di comprensione, se si rendeva conto di avere a che fare con uomini sinceri e devoti alla Chiesa » (62).

Ugualmente « per nulla comprovata » è la denigrazione del beato don Orione. Con lui, lo *scriptor* dell'Archivio Segreto Vaticano rincara addirittura la dose — ma a vuoto, come si vedrà —, nell'introduzione e nel commento all'edizione della lettera inviata dal sacerdote tortonese al Segretario di Stato vaticano (63). Nell'introduzione padre Pagano afferma che don Orione fu uno dei « creatori del *mito* del terribile Semeria, teologicamente deviato e maestro di false dottrine ». La lettera inviata al card. Merry del Val, per il nostro Editore, che ignora la documentazione semeriana edita dal 1987 in poi e che mutila le citazioni, è « la conferma delle precedenti perplessità che da taluni studiosi si sono avanzate circa il contorto agire dell'ecclesiastico [don Orione] che, deciso avversario delle idee semeriane, ..., preda d'un antimodernismo ispirato da buona fede e certamente da una devozione cieca al Romano Pontefice, ma comunque acritico e passionale, ..., coinvolgeva nelle non rare denunce all'autorità vaticana il Barnabita e i suoi *amici* ...; un discutibile senso di obbedienza ai precetti pontifici — è sempre padre Pagano che parla — spingeva il sacerdote tortonese addirittura a metodi di spionaggio, alla sorveglianza di contatti e di conversazioni, di scritti e di eventuali iniziative, i cui risultati venivano trasmessi subito e con dettagli degni d'un emissario alla Segreteria di Stato vaticana ». Nel commento all'edizione della lettera padre Pagano ricorda che « l'atteggiamento di don Luigi Orione verso noti modernisti, specie nella delicata fase di soccorso ai terremotati del Meridione d'Italia ... è severamente giudicato da Lorenzo Bedeschi »: egli accede a questo giudizio severo e condivide l'opinione che, nella circostanza del terremoto, « don Orione abbia svolto la parte del *delatore* sorretto da una incrollabile quanto acritica fiducia nelle direttive vaticane, la quale fiducia forse gli fece dimenticare addirittura la confidente amicizia che per lui provavano quegli uomini [i modernisti] che egli, a loro insaputa, denunciava agli organi vaticani con severi giudizi ». Sulla base della lettera che pubblica, il nostro Editore ritiene che « i rapporti fra don Orione e Semeria ... si devono forse ridefinire meglio: se da una parte don Orione sembra nutrire stima per il celebre oratore, anche e forse

(62) ID., *ib.*, pag. 123.

(63) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pagg. 12-13, 38-44.

soprattutto per lo zelo caritativo ..., dall'altra mostra di aborrirne le idee, e man mano sembra anche condannarne la persona ...: esteriormente don Orione loda il Semeria e segretamente ne denuncia le mosse alla Segreteria di Stato vaticana e all'*Unità Cattolica* del Cavallanti ..., ritenendo, secondo un pensiero manicheo, pericolose, da sorvegliare e da combattere, alla moda integrista, le idee modernistiche di cui Semeria sarebbe stato, a suo credere, colpevole ». Nel comportamento di don Orione, oltre ad « una deformazione psicologica non infrequente in altre persone pie durante la crisi modernistica » — deformazione psicologica segnalata da L. Bedeschi e condivisa dal Nostro — padre Pagano vede « la risultante, che suole verificarsi nella storia, di una mancata formazione culturale e teologica, matrice prima di mentalità integriste e acritiche, refrattarie al dialogo perché impedite dalla propria povertà intellettuale (Vogliono piantare delle biblioteche per diffondere la cultura — scriveva don Orione al Cavallanti a proposito dei modernisti *piombati* in Sicilia — ce l'hanno sempre con la cultura, costoro! ma che razza di biblioteche vorranno essere Dio lo sa!) ». Padre Pagano conclude il suo commento opponendo tra loro la teoria dell'obbedienza di don Orione e quella di padre Semeria, cioè « l'ubbidienza religiosa ai superiori ecclesiastici e quella ben più cogente al Vangelo e ai segni della storia ..., che non si può ridurre al sacrificio della volontà o all'obbedienza cieca, che più volte Semeria denunciò come matrice di pericolosi accomodamenti di coscienza o ingiusti comportamenti religiosi ».

Il mio dissenso dalle idee qui sostenute da padre Pagano non potrebbe essere maggiore: per ragioni storiche.

Premetto alcune osservazioni marginali. Un discorso retto da « forse » e da « sembra », quale fondamento ha? Don Orione non ha condannato la persona di padre Semeria perché, anche a detta di L. Bedeschi, non ha mai condannato la persona di nessun modernista da lui avvicinato. Don Orione non ha denunciato padre Semeria all'opinione pubblica attraverso don Cavallanti e « L'Unità Cattolica », nonostante le affermazioni di L. Bedeschi. Don Orione controllava « gli scritti » di padre Semeria, cioè intercettava la corrispondenza violando il segreto episcopale? Ma dove e quando? Chi lo dice? Dove sono le prove? La citazione del giudizio di don Orione sulle scuole che volevano fondare « i modernisti » nell'Italia Meridionale, a seguito del loro piano di promozione di quelle popolazioni colpite anche dal terremoto, è incompleta e tale da mettere in cattiva luce il beato. Sono anch'io d'accordo, dopo aver letto la critica del nostro *scriptor* a don Orione, che « si devono ridefinire meglio » i rapporti tra il sacerdote tortonese e il Barnabita, ma nella

linea dell'approfondimento della teoria antica della stima reciproca, della fiducia affettuosa e dell'amicizia sincera mai incrinate tra i due.

Dissento da padre Pagano in tutto, ho detto, e per ragioni storiche. Ma ammetto che non mi rivolgo solo a lui. Lo *scriptor* dell'Archivio Segreto Vaticano, nella sua ricostruzione dei rapporti don Orione-Semeria con giudizi così categorici e negativi — ricostruzione originata da un solo documento e nemmeno del tutto inedito — si affida unicamente alle argomentazioni e alle conclusioni di L. Bedeschi, in una ripetizione spesso *ad litteram*. Questi, però, scrive nel 1970, prima dell'edizione, ad esempio, del carteggio Semeria-Gallarati Scotti (al quale ricorrerò anch'io più avanti), non solo, ma anche prima della proclamazione, su fondamenti storici, *ex dictis et factis*, dell'eroicità delle virtù del Servo di Dio don Luigi Orione avvenuta il 6 febbraio del 1978. Per di più, L. Bedeschi, da storico consumato, nei suoi giudizi sul sacerdote tortonese si mostra avvertito della particolare natura della storia della Chiesa, realtà teandrica e *casta meretrix*, per cui è rispettoso della personalità morale del Servo di Dio che, imposta già allora alla stima universale, non solo a quella a torto ritenuta interessata del Vaticano e a quella ugualmente a torto ritenuta ignara e ingannata dei modernisti, è oggi canonizzata dalla Chiesa. Se mi si obiettasse che si vuole fare un discorso storico, risponderei che padre Semeria, non ignaro del Concilio Vaticano I, avrebbe sorriso di quest'altro presunto conflitto tra la scienza e la fede, facilmente risolvibile con una maggiore attenzione alla storia, e che, trattandosi di don Orione, il Barnabita avrebbe sdegnosamente confutato le accuse denigratorie mosse al consigliere e al padre spirituale dei suoi momenti più tragici.

Padre Pagano, per sostenere le sue accuse a don Orione, (di essere uno dei « creatori del *mito* del Barnabita teologicamente deviato, ..., un delatore, ..., un traditore dell'amicizia fiduciosa ... »), si rifà alla ricostruzione di alcuni fatti del 1909-1910 proposta da L. Bedeschi che, a sua volta, cita padre V. Colciago. Ho voluto ripercorrere anch'io questa ricostruzione e l'ho trovata cronologicamente inesatta. P. Colciago è innocente: L. Bedeschi lo cita erroneamente; padre Pagano crede di trovare nel suo documento la conferma delle conclusioni di L. Bedeschi e arriva alle denigrazioni suddette intollerabili.

Lorenzo Bedeschi (64) si domanda, da una parte, perché

(64) L. BEDESCHI, *Documenti per la storia dell'antimodernismo: tre corrispondenze di don Orione dopo il terremoto siculo-calabro*, in « Rivista di storia e letteratura religiosa », 2 (1970), pagg. 350-367.

san Pio X « aveva piena fiducia in don Orione e gli lasciava tutte le libertà nei suoi rapporti con queste anime turbate [i modernisti] » e, dall'altra, come mai i modernisti, tra i quali anche padre Semeria, continuavano a confidarsi con don Orione, fiduciosi nella sua comprensione e « protezione garantista » presso il Vaticano ma ignari delle sue delazioni. E trova la risposta al primo quesito nell'*interesse* del Vaticano, che permetteva a don Orione la frequentazione dei modernisti perché/purché ne denunciasse le intenzioni e le mosse, e al secondo quesito nel *comportamento ambiguo* del fondatore della « Piccola Opera della Provvidenza » il quale, mentre sollecitava fiducia e confidenza, tradiva i modernisti denuciandoli, anonimamente, all'opinione pubblica tramite la stampa integrista e, segretamente, al Vaticano con « tempestive » relazioni alla Segreteria di Stato. Lorenzo Bedeschi, però, aggiunge che la fiducia di cui godeva don Orione in Vaticano era originata anche dalla sua « figura morale », dalla sua « sincera pietà e dal suo desiderio missionario di recuperare le persone alle idee tradizionali » (65), ed esige altre prove: « prima di estendere l'ipotesi dell'ambiguità a tutto l'operato di don Orione concernente il modernismo, — dice —, occorre che altri casi analoghi siano documentati ». Padre Pagano crede di averle trovate queste altre prove nella lettera di don Orione al card. Merry del Val del 10 aprile 1911 e fa del beato quasi un emissario del *Sodalitium Pianum,* alla stregua dello spregevole don Perciballi, che tradisce l'amicizia e sottrae documenti a don Antonino De Stefano e del vituperato don Colletti, che viola il segreto epistolare a danno del confratello padre Federici.

L. Bedeschi pubblica una serie di documenti, un carteggio intercorso tra don Orione e don Cavallanti dal 5 settembre del 1909 al 16 maggio del 1910 e riguardante l'attività di associazioni laiche per la ricostruzione del Meridione d'Italia devastato dal terremoto. Le lettere di don Orione vennero pubblicate su « L'Unità Cattolica » anonime, con data cronica e topica false. Erano frutto d'un'iniziativa di don Orione, a difesa dell'attività sua e del pontefice a vantaggio di quelle popolazioni; iniziativa non ignorata dal Vaticano. La lettera di don Orione inviata al card. Merry del Val, del 10 aprile del 1911, firmata e riservata, è l'esecuzione d'un incarico affidato dall'alto. Il carteggio don Orione - don Cavallanti e la lettera al cardinale Segretario di Stato trattano gli stessi argomenti, a distanza di un anno.

Don Orione, nei documenti editi da L. Bedeschi, denuncia

(65) ID., *ib.*, pag. 352.

l'« Associazione Nazionale per gli interessi morali ed economici del Mezzogiorno d'Italia », ne descrive la composizione gerarchica con tanto di nomi, di qualifiche professionali e d'indirizzi politici e religiosi, ne chiarisce i programmi, ne elenca le attività, ne segnala arrivi e partenze: alcuni componenti l'« Associazione » sono socialisti, altri ebrei, altri ancora massoni; tutti sono modernisti, collegati anche col « Rinnovamento » di Milano sconfessato dall'autorità ecclesiastica; alcuni si recarono nelle zone terremotate nei « primi mesi del disastro » altri in un secondo momento come Antonio Aiace Alfieri, infine (don Orione lo dice il 24 aprile del 1910) giunsero « i più accalorati capi, nientemeno che il Duchino Tommaso Gallarati Scotti e l'ing. Alfieri [di nuovo] » (66).

L. Bedeschi ammette che padre Semeria non è mai nominato nelle lettere di don Orione al Cavallanti, ma è convinto che il Barnabita sia tra i denunciati perché secondo lui doveva trovarsi sul posto in quel tempo. Deve essere stato padre Semeria, dice L. Bedeschi, o Gallarati Scotti « entrambi sul posto del terremoto in quel periodo [seconda metà di aprile del 1910] » (67) a consegnare a don Orione un articolo illustrativo dell'« Associazione Nazionale », e deve essere stato il Barnabita a confidare a don Orione le intenzioni di apostolato del confratello ed amico padre Ghignoni e i progetti d'una candidatura politica dello stesso Gallarati Scotti: altrimenti, continua L. Bedeschi, non si spiegherebbe la meraviglia dello stesso Semeria al vedere pubblicate su « L'Unità Cattolica » cose che aveva confidate a don Orione durante il suo soggiorno nelle terre calabresi. La presenza di Semeria in quelle terre e in quel periodo rendeva il Barnabita complice dell'attività dei modernisti arrivati in Calabria subito dopo il terremoto in « veste di agnello, ma nella finalità, sono lupi rapaci », e giustificherebbe la sua denuncia all'opinione pubblica da parte di don Orione.

Escludo che padre Semeria possa essere stato denunciato da don Orione, che non lo nomina nemmeno, perché è da escludere che il Barnabita si sia trovato nelle terre devastate dal terremoto in quel periodo. È, quindi, da escludere che don Orione abbia tradito nella circostanza la fiduciosa amicizia di padre Semeria.

L. Bedeschi argomenta nel modo suddetto, per la denuncia orionina anche di padre Semeria, perché, dice, « sono segnalate due permanenze in tempi diversi (di padre Semeria nelle zone

(66) ID., *ib.*, pagg. 362-367.
(67) ID., *ib.*, pag. 354.

devastate dal terremoto): nei primi mesi del 1909 e all'inizio del 1910 » (68). Ricordo che don Orione scrive a don Cavallanti il 5 settembre 1909 e dal 16 aprile al 16 maggio del 1910 e che soltanto nelle lettere di questo secondo periodo denuncia i modernisti e, quindi, anche padre Semeria: ce lo dice lo stesso Bedeschi (69). Il *clou* dell'argomentazione, come si vede, è la notizia di due ravvicinati soggiorni calabri di padre Semeria in occasione del terremoto, notizia che Bedeschi dice di desumere dalle *Note bio-bibliografiche* di V. Colciago. Ma si sbaglia. Nell'appendice al secondo volume dei *Saggi ... clandestini* curati da C. Argenta, padre Colciago scrive così: « 1909 - Per mezzo di Don Orione che gli chiede un corso di conferenze a pro d'un suo orfanotrofio a Cassano Jonio, Semeria scrive ancora al papa per ottenere la revoca dell'interdizione della predicazione. - 26 settembre: a Frascati, di ritorno da un altro giro in Calabria e Messina, tiene la commemorazione del Cardinal Massaia nel centenario della nascita » (70). Ammesso che padre Colciago ritenga che padre Semeria sia stato in Calabria due volte (come lascia intendere la sua espressione: « 26 settembre: a Frascati, di ritorno da un altro giro in Calabria ... ») e, in particolare, che ci sia stato la prima volta all'inizio dell'anno, quasi avesse ottenuto da san Pio X la sospensione della proibizione di predicare a seguito della sua richiesta avanzata il 12 gennaio (71), è chiaro che dice cose diverse da quelle che gli vuol far dire Bedeschi: per padre Colciago padre Semeria era in Calabria nel settembre del 1909 e potrebbe esserci stato anche all'inizio dello stesso anno; per L. Bedeschi, invece, padre Semeria c'era all'inizio del 1909 (quando è tutt'altro che sicuro che ci sia andato) e all'inizio del 1910 (quando non c'è stato affatto ...).

Nonostante quanto potrebbe far supporre padre Colciago, padre Semeria non può essersi trovato nelle zone terremotate all'inizio del 1909, in un viaggio precedente a quello sicuro del settembre dello stesso anno: anche i noti semeriologi A. Gentili e A. Zambarbieri, solo eccezionalmente imprecisi (accennerò ad un'inesistente lettera dell'arcivescovo di Genova al padre generale Pica da loro attribuita al 22 febbraio 1907; ora segnalo che a pag. 138, nota 293 e a pag. 139, nota 294 si legge « 12 gennaio

---

(68) ID., *ib.*, pag. 352, nota 11. L. Bedeschi non spiega perché, qualche pagina dopo, dica: « Negli ultimi mesi del 1909 Semeria teneva un corso di conferenze a Cassano Jonio ... » (pag. 358, nota 30).

(69) ID., *ib.*, pag. 353.

(70) V. COLCIAGO, *Note biografiche*, in G. SEMERIA, *Saggi ... clandestini* cit., II, pagg. 381-382.

(71) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 139.

1908 » mentre si dovrebbe leggere « 12 gennaio 1909 ») lo pensano se affermano: « I fatti ... ci dicono ... che l'attività di Semeria nelle zone terremotate fu limitatissima. Di fatto si risolse nella *tournée* della tarda estate di quell'anno 1909 » (72). Quindi, nessuna presenza di padre Semeria in Calabria a fianco di don Orione nei primi mesi del 1909, come vorrebbe L. Bedeschi. Ma anche nessuna presenza nei primi mesi del 1910. Padre Colciago dice che nel gennaio e nel maggio del 1910, mentre continuava il suo insegnamento al Vittorino da Feltre, il nostro Barnabita si recò rispettivamente a Marsciano (Perugia), per le esequie del card. Satolli, e a Milano per una *lectura Dantis* incentrata sul femminismo, e che solo alla fine di settembre tenne una doppia predicazione in Puglia e in Calabria (mentre angosciato meditava sulla formula del giuramento antimodernistico che il padre generale Vigorelli gli aveva dato, e si agitava chiedendo a destra e a manca consigli in proposito) (73). Nel 1910, quindi, padre Semeria fu presente in Calabria, a fianco o non a fianco di don Orione, solo parecchi mesi dopo che costui aveva chiuso la sua serie di « delazioni » dei modernisti dell'« Associazione Nazionale » all'« Unità Cattolica » di don Cavallanti.

Altre conferme dell'assenza di padre Semeria dalla Calabria nei primi mesi del 1910 ci vengono date dalla corrispondenza contemporanea che egli intrattiene con Tommaso Gallarati Scotti: il 16 gennaio e il 23 marzo il Barnabita scrive da Genova; il 18 gennaio sarebbe stato a Milano; in febbraio-marzo s'interessa a Genova d'un'ipotesi matrimoniale di Tommaso Gallarati Scotti, poi svanita; il 10 e il 30 giugno scrive sempre da Genova. Ancora, e principalmente: in una lettera dell'8 aprile, al Duchino che, sofferente d'amore, era in procinto di partire per la Calabria, scrive: « E godo che proprio ora ti si prepari un periodo operoso. Vai a consolare le miserie altrui — a obliare nel dolore *umano* il *tuo* dolore ... »; e nella lettera del 10 giugno, da Genova, specifica lamentandosi: « Ti scrivo anche per aver notizie tue e della Calabria — tanto più che da Aiace non ebbi risposta nessuna ... » (74).

---

(72) ID., *ib.*, pag. 139.

(73) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pagg. 257 e segg., docc. 10 e segg.

(74) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pagg. 143-147. Ho accennato alla trepidazione che mi prende ad ogni edizione documentaria semeriana, e *pour cause!* Ad esempio (e per ora mi limito ad un esempio solo), l'Editore delle lettere di padre Semeria a Tommaso Gallarati Scotti (dove ci sono anche lettere di Gallarati Scotti a padre Semeria e di costui ad Antonio Fogazzaro e al conte Casati) data « 8 aprile 1910 » due missive del Barnabita, una da Genova, con ragguagli sui « conti D.M. » incontrati pochi giorni prima, la cui figlia Tommaso

Allora: se padre Semeria fu presente nell'Italia Meridionale terremotata solo nel settembre del 1909, e precisamente a Cassano Jonio chiamatovi da don Orione, come poteva aver informato costui sull'« Associazione Nazionale » che verrà fondata nel marzo del 1910 a Roma? come poteva aver confidato a don Orione (nel settembre del 1909?!) quello che il fondatore della « Piccola Opera della Provvidenza », ... tempestivo informatore, rivelò a don Cavallanti solo nel marzo-aprile del 1910 a proposito del confratello padre Ghignoni? Se è presente in Calabria solo nel settembre del 1910, e preoccupato di ben altro, cioè del suo giuramento antimodernistico incombente, come poteva aver trasmesso nel marzo-aprile precedente, da solo o con Gallarati Scotti, una relazione molto ben fatta sull'« Associazione Nazionale »?

Padre Semeria non venne denunciato al Cavallanti e all'opinione pubblica da don Orione, che non lo nomina nemmeno come ammette L. Bedeschi, per quello che i modernisti andavano facendo nell'Italia Meridionale nella prima metà del 1910, perché non c'era, si trovava a Genova, non ne sapeva niente e venne anzi tenuto all'oscuro anche dai responsabili suoi amici, come l'Alfieri, almeno fino al 10 giugno, un mese dopo che don Orione aveva cessato la sua corrispondenza dalla Calabria e dalla Sicilia a « L'Unità Cattolica ». Don Orione non ingannò padre Semeria, non tradì la sua fiduciosa amicizia. La lettera al cardinal Merry del Val non conferma un bel niente. E tutto il discorso denigratorio di padre Pagano contro il beato don Orione « creatore di *miti* » ereticali, delatore, traditore del Barnabita, ..., cade. E va corretto.

Padre Pagano qualifica come « non rare » le denunce del Barnabita e dei suoi « amici » all'autorità vaticana da parte di don Orione: lo fa nella scia del saggio di L. Bedeschi. Ma dopo quanto s'è appena detto, non si può più parlare, nei riguardi di padre Semeria, di denunce « non rare » ma al massimo di una sola denuncia, quella che pubblica lo *scriptor* dell'Archivio Segreto Vaticano. Se pur, anche in questo caso, si tratta di una denuncia... A me, infatti, più che di una denuncia del Barnabita, la segnalazione negativa nei confronti di padre Semeria fa l'impressione d'un adeguamento di don Orione al giudizio vaticano, già espresso da anni, dal 1903 e forse a lui già noto, su padre

Gallarati Scotti pensava di sposare (ma in lei non « è sorta la scintilla »), l'altra dal... Cairo (Egitto), con la firma anche dell'archeologo E. Schiapparelli, la quale, ovviamente, va rinviata all'« 8 aprile 1913 », quando padre Semeria da Bruxelles pellegrinò in Terrasanta via Egitto (G. SEMERIA, *Lettere* cit., pagg. 145-146, docc. 182, 183).

Semeria-pedagogo (tanto è vero che il sacerdote tortonese vuole il Barnabita accanto a sé in Calabria come predicatore ...). Si noti il tenore della lettera di don Orione: « La contessa Spalletti disse che anche a Reggio si farà un istituto per orfani, e lasciò capire che vorrebbe *chiamarvi a dirigerlo P. Semeria* ... dando ... a questi *dei giovani da formare*. Ciò sarebbe grave ... Ci mancherebbe ancora P. Semeria! ».

Padre Pagano, sempre per la fretta, cade in un'altra svista. Egli dice che don Orione era ben informato e che trasmetteva « subito » a Roma i risultati delle sue indagini; ma viene smentito dalla sua pubblicazione della lettera del 10 aprile 1911. L'eventuale fondazione d'un orfanotrofio nell'Italia Meridionale, da affidarsi alla direzione di padre Semeria, viene comunicata a Roma da don Orione in tale data, ma il Barnabita, correttamente, aveva incominciato a parlarne coi suoi superiori, e a rassegnarsi alla bocciatura dell'idea, fin dal dicembre-gennaio precedenti ...: la « tempestività » attribuita a don Orione, che sarebbe la caratteristica d'un vero emissario del *Sodalitium Pianum*, espone il Segretario di Stato ad una brutta figura: a Merry del Val, che « si affretta » a comunicare ai superiori dei Barnabiti il veto del papa all'affidamento a padre Semeria d'un orfanotrofio « che si sta preparando a Reggio Calabria », costoro rispondono quasi divertiti che Sua Em.za « tenga informato il papa che nessuna trattativa è in corso nella nostra Congregazione per affidare al rev.do P. Semeria la direzione d'un istituto in Calabria ... » e che « anzi il rev.mo P. Generale, avendo inteso che da taluni si pensasse a tal progetto, ritenne che la cosa non poteva in nessun modo mettersi ad esecuzione ». Che è quanto è confermato dalla documentazione pubblicata da A. Gentili e A. Zambarbieri fin dal 1975. Se voleva, padre Pagano poteva accusare don Orione di scarso impegno nel raccogliere informazioni e nel trasmetterle a Roma (74bis).

Ho già accennato che non è esatto quanto dice padre Pagano a proposito della condanna della « persona » di padre Semeria da parte di don Orione. L. Bedeschi ci tiene a ripetere che il sacerdote tortonese aveva assunto il compito di una « protezione garantista, valevole per le persone » dei modernisti presso il Vaticano e che praticava « una prassi pastorale accondiscendente ad una certa benevolenza verso le persone » (75).

Il nostro *scriptor* — non L. Bedeschi — accusa don Orione di essere vittima « di una mancata formazione culturale e teo-

---

(74bis) Cfr. A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., docc. 50, 53, 54, 56.

(75) L. BEDESCHI, *Documenti* cit., pagg. 352, 360.

logica, matrice prima di mentalità integriste e acritiche, refrattarie al dialogo perché impedite dalla propria povertà intellettuale », e crede di dimostrarlo citando una sua frase: « Vogliono piantare delle biblioteche per diffondere la cultura — scriveva don Orione al Cavallanti a proposito dei modernisti *piombati* in Sicilia — [ce] l'hanno sempre con la cultura, costoro! ma che razza di biblioteche vorranno essere Dio lo sa! » (76). Ma don Orione non dice soltanto questo: non era così ignorante da sposare la causa della conservazione dell'ignoranza nel Meridione d'Italia! La sua frase va onestamente completata con quel che segue: « Noi non solamente strapperemo loro la maschera, ma opporremo biblioteca a biblioteca, scuola a scuola! » (77). Don Orione non voleva un certo tipo di scuola, non voleva certi « maestri », non voleva i massoni: avrebbe loro strappato la maschera, magari dell'inesistente vantata efficienza! Ma si può rimproverarlo per questo, dargli dell'ignorante? E se in tutto questo fosse stato d'accordo anche col dotto barnabita padre Semeria? Se si sta a quanto dice G. Donati, che scrive a Prezzolini il 1° gennaio 1911 (78), i « maestri » mandati dall'« Associazione Nazionale » e organizzati *in loco* da A.A. Alfieri, di cui parleremo tra poco, erano sognatori, improvvisatori e pasticcioni: don Orione li temeva invano! ... Non avevano nemmeno i soldi per svincolare i libri depositati alla stazione, andavano sui monti in paesi dove non erano aspettati e dove non li si voleva, dove non trovavano « né banchi né sedili, né un po' di cattedra, né le penne, né i quaderni, né i sillabari ... ». Don Orione non voleva la scuola « aconfessionale »: e lo dice apertamente alla contessa Spalletti, alla quale fa riconoscere il fallimento dei suoi asili « laici » e dalla quale si vedrà incaricato di ottenerle le Suore ...; realisticamente voleva una scuola adatta all'ambiente socioeconomico ... Tutte cose che voleva padre Semeria negli stessi anni: il Barnabita aveva avvertito da tempo « l'urgenza d'una redenzione di quella veramente umile Italia », ma si preoccupò subito dei ... massoni. Nell'ottobre del 1909, appena tornato dal suo viaggio nelle terre terremotate, mentre approva il progetto della futura « Associazione Nazionale », a Gallarati Scotti raccomanda: « ... l'importante è che Turati non sia massone — su questo non bisogna transigere: né clericali né massoni » (79). Anche Semeria non voleva la scuola aconfessionale: egli proget-

(76) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 44.

(77) L. BEDESCHI, *Documenti* cit., pag. 366.

(78) A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista (II)*, in (FD), 11-12, Urbino 1982-83, pagg. 196-200.

(79) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 140.

tava, accanto ad ogni scuola o orfanotrofio, una chiesetta o un oratorio, voleva che i superiori gli concedessero un confratello che l'affiancasse nel lavoro formativo dei ragazzi... E quando creerà l'« Opera Nazionale per il Mezzogiorno d'Italia » fonderà anche una congregazione religiosa, « La Pia Società dei Discepoli » perché ne fosse garantita la sopravvivenza (80). Anche Semeria voleva una scuola adatta alla situazione socio-economica del luogo: nel 1910-11 sostiene il progetto di una scuola tecnica, a tipo commerciale o agricolo; nel 1917, a Benedetto XV fa presente che è sua intenzione « educare i figli degli orfani dei contadini meridionali in modo che rimangano affezionati alla *terra*, alla loro terra, ... istruirli (poco) educarli (molto), ..., dare loro una istruzione molto *agricola*, per non fare degli spostati, salvo i casi (rarissimi) di preclari ingegni ... » (81). Anche padre Semeria era refrattario al dialogo, povero intellettualmente, vittima di una mancata formazione culturale e teologica? Oppure, più seriamente, invece che lasciarsi andare a condanne e a giudizi gratuiti, non sarebbe il caso di chiedersi quanto potrebbe esserci di orionino nella scienza della carità semeriana e quanto di semeriano nella carità della scienza orionina? Cioè, non sarebbe meglio ridefinire i rapporti tra il Beato e il Servo di Dio sulla base delle loro scelte apostoliche così illuminate a vantaggio dell'Italia Meridionale?

Nell'introduzione, padre Pagano attribuisce l'azione delatoria di don Orione, nei confronti di padre Semeria e degli altri modernisti, alla sua « devozione cieca al Romano Pontefice ». Sull'atteggiamento orionino verso il papa il nostro Editore ritorna ripetutamente, con espressioni sinonime e negative. Lo chiama « discutibile senso di obbedienza ai precetti pontifici, venerazione verso il Romano Pontefice, incrollabile quanto acritica fiducia nelle direttive vaticane ». A sostegno di queste sue affermazioni egli rimanda alle « acute osservazioni » di A. Zambarbieri e attribuisce a padre Semeria, confrontato con don Orione, una « devozione al papa parimenti sentita ma altrimenti vissuta ». Ora e qui m'interessa solo osservare che, con la citazione di A. Zambarbieri, padre Pagano non dimostra quello che vorrebbe dimostrare e che, se avesse voluto dimostrare quello che intendeva, avrebbe dovuto citare un pensiero di Semeria del 1903 (poi smentito dal Barnabita diventato « altr'uom » dopo la guerra). A pag. 13, nota 12 della sua edizione, padre Pagano scrive: « sul tema della devozione cieca al papa si vedano le acute osservazioni di A. Zambarbieri, *La devozione al papa* ...,

(80) Nel 1925 e nel 1930: V. COLCIAGO, *Note biografiche* cit., pagg. 391-392.
(81) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pagg. 72-78.

pp. 9-81; per il Semeria cf. pp. 32, 36 ». Ora in tutto il saggio di Zambarbieri, su don Orione non trovo nemmeno una parola; per quanto riguarda, poi, padre Semeria, alle pagine citate Zambarbieri riferisce testi semeriani del 1883 (quando Semeria aveva 16 anni!) e del 1906 che, insieme ad altri testi, dimostrano una devozione al papa di tipo ... orionino. Ecco che cosa intende dimostrare A. Zambarbieri anche con le parole di Semeria: la diffusa « adesione al papa ancorata a quella complessa deontologia di fedeltà che si modula su timbro religioso ..., espressione d'una eredità al cui persistere gli elementi sentimentali contribuivano in maniera accentuata... e d'una percezione religiosa sostanziata di principi di fede, pratiche di culto, inespressi stati d'animo, e neppure circoscritta entro il riferimento al singolo pontefice ». Se i brani di Semeria citati e riportati da Zambarbieri dimostrano questo, e lo dimostrano, vuol dire che il Barnabita « parimenti con don Orione sentiva e parimenti viveva la devozione al papa ». Per dimostrare che padre Semeria « altrimenti [da don Orione] viveva la devozione al papa », doveva citare il brano seguente, che ho già ricordato in parte, del dicembre 1903 (dopo che il Barnabita aveva subito l'offesa del veto pontificio alla sua nomina a rettore del collegio di Moncalieri), brano noto, col carteggio Semeria-Gallarati Scotti, dal 1987: « Dal mondo ufficiale [ecclesiastico] non c'è dunque nulla da aspettare — perché noi siamo matematicamente sicuri che con un altro papa, tutti parlerebbero diversamente. Decisamente si è formata questa mentalità che Dio si manifesti *solo e tutto* nel papa. Chi ha capito la piccineria ineffabile di tale principio, di questo identificare e riassorbire la Chiesa nell'individuo papa (ché qui si tratta spesso di vedute personali dell'uomo) non ha che un dovere: curarsi pochissimo del mondo ufficiale e andare avanti indipendentissimo e non ribelle » (82). Ho detto che padre Semeria dopo la guerra, diventato « altr'uom », smentirà la sua affermazione del 1903 e porrà a suggello del suo pensiero sul papa queste parole, nel 1930: « Kepha non muore mai: si chiama ai giorni nostri Leone XIII, Pio X, Benedetto XV, Pio XI... È la varietà nell'unità, l'umano che copre il divino e lo manifesta ». È ancora A. Zambarbieri che cita questo brano, dopo gli altri due suaccennati del 1883 e del 1906, quasi a suggerire una continuità di sentire semeriano verso il papa. Continuità smentita dal documento del 1903; discontinuità avvertita da padre Pagano ma non adeguatamente illustrata.

(continua) ALBERTO BOLDORINI

(82) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 66.

ABBONAMENTI

Italia	L. 25.000
Estero	L. 35.000
Sostenitore	L. 50.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 600 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 7.000